TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV
OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

28. BIND

OSLO 1957
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1957

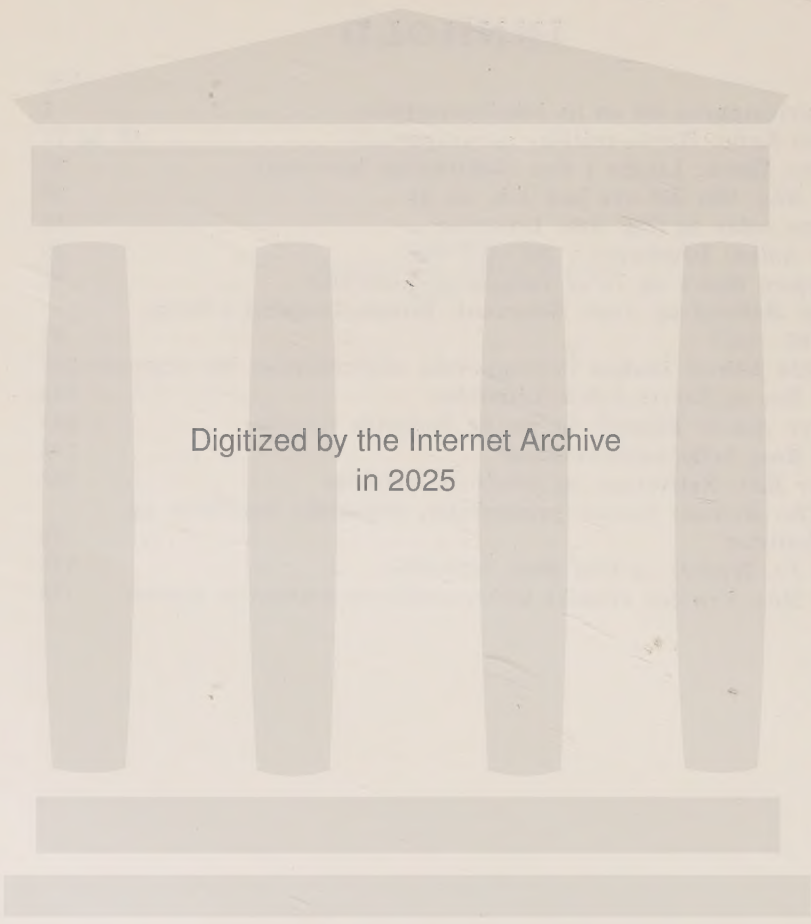
Printed in Norway

A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Om prinsippene for en ny bibeloversettelse 1
Magne Sæbø: Hermeneutiske grunnspørsmål ..... 18 og 71
Bjarne Skard: Linjen i den oldkirkelige kristologi 30
Olaf Moe: Om det nye bud Joh. 13, 34 39
Sverre Aalen og *Olaf Moe:* Litteratur 43
Leiv Aalen: Dåpslæren i går og i dag 49
Torbjørn Osnes og *Jordt Jørgensen:* Litteratur 94
Einar Molland og *Andr. Seierstad:* Ritualspørsmålet i Norge 1785—1813 97
Halkild Nilsen: Biskop Pontoppidans «Opvækkelige Hyrdebreve» 116
Olaf Moe og *Sverre Aalen:* Litteratur 139
Sverre Aalen: Fornuft og tro og teologisk metode 145
Olaf Moe: Actas misjonsteologi 148
Oscar Moe: Nattverden og syndenes forlatelse 162
H. Chr. Mamen: Norske presteskoler, teologiske seminarer og fakulteter 170
Carl Fr. Wisløff og *Olaf Moe:* Litteratur 176
Olaf Moe: Fra den svenske kirkestriden om kvinnelige prester .. 183



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/tidsskrift-for-teologi-og-kirke_1957_28

HILSENER TIL MENIGHETSFAKULTETET

under jubileums-festmøtet i universitets-aulaen i Oslo 16. oktober 1958

Ekspedisjonssjef Leif J. Wilhelmsens hilsen til Menighetsfakultetet på vegne av statsmyndighetene

Deres Majestet! Herr formann! Mine damer og herrer!

De 50 år som vi ser tilbake på i dag, har vært en rik grotid for det vitenskapelige og akademiske liv i vårt land. Praktisk talt alle våre høyskoler er grunnlagt i dette tidsrommet, vårt annet universitet likeså. Opprettelsen av Det teologiske Menighetsfakultet er altså på sett og vis et ledd i en større sammenheng. Likevel er det ikke likheten, men forskjellen mellom Menighetsfakultetet og de andre institusjoner fra samme periode som er mest iøynefallende. Høyskolene oppstod for å ta seg av forskning og akademisk undervisning på nye fagområder, særlig innenfor de anvendte vitenskaper. Universitetet i Bergen ble opprettet bl. a. for å muliggjøre en kapasitetsutvidelse og geografisk spredning av universitetsstudiene. Menighetsfakultetet er ikke sprunget ut av noen av disse hensyn. Dets fagområde er jo ikke nytt, men tvert om det eldste og tradisjonsrikeste blant dem som er representert ved universitetene. Det var ikke noe som tydet på at universitetets utdannelseskapasitet på dette felt var for liten. Og siden den nye institusjon ble lagt til Oslo, førte den heller ikke med seg noen geografisk spredning av studiemulighetene for teologer.

Opprettelsen av Menighetsfakultetet kunne altså ikke motiveres ut fra vanlige hensyn, og inngikk da heller ikke i myndighetenes planer. Det ble til som en frittstående institusjon, og er det fortsatt, uten at den økonomiske støtte fra staten som ellers alle våre akademiske institusjoner bygger på. Det er isteden en imponerende privat offervilje som har gitt det økonomiske grunnlag for virksomheten. Statens innsats og vesentlige ansvar innskrenker seg til at den, ut fra de rommelighetsprinsipper som bør prege ethvert sant demokrati, har gitt Menighetsfakultetet muligheter for å utføre den gjerning det følte seg kallet til, på samme vilkår som statens

egen utdannelse. Ved denne milepel er det en tilfredsstillelse å konstatere at denne rommelighetspolitikk har båret de frukter som man bør vente av den, nemlig å føre til en mildning av de motsetninger som lå til grunn for det som hendte for 50 år siden. Når jeg som representant for statsmyndighetene skal hilse Menighetsfakultetet ved dette jubileum, vil jeg gjøre det med å uttrykke håpet og ønsket om at denne utvikling må fortsette, til glede for alle dem som er interessert i vårt kulturliv og vår kirke.

Leif J. Wilhelmsen.

Hilsen fra Den norske kirke ved Oslo biskop

Deres Majestet! Ærede forstanderskap, styre og lærerstab ved Det teologiske Menighetsfakultet!

Femti år er en for kort historie til at det ved denne milepel kan sies noe avsluttende ord om betydningen av Det teologiske Menighetsfakultet for Den norske kirke. Men den er lang nok til å vise mangt som kirken skylder fakultetet takk for.

Jeg nevner først den kjensgjerning at fakultetet har gitt utdannelse til omtrent to tredjedeler av de teologer som i dag står i kirkens og skolens tjeneste. Det står vel fast at for kirkens innsats og virkninger i folket er det i det lange løp ingenting som betyr mer enn kvaliteten av de kristendomslærere og prester kirken rår over. Det legger et stort ansvar på det fakultet hvor flertallet av dem har fått sin grunnleggende veiledning. Men det forplikter også kirken til stor takk.

For det annet kan ingen være i tvil om hvor meget Menighetsfakultetet har bidratt til å bevare for vår folkekirke store skarer av det kristne legfolk som ellers ville ha vært kirkelig passivt eller endog negativt innstillet, og til å tilføre kirken kristelig liv og åndsmakt som ellers ville ha strømmet utenfor dens marker. Menighetsfakultetet har stått og står på en eiendommelig måte som bølgebryter for det som er kalt «spenningen i norsk kirkeliv». På dette punktet antar jeg at fakultetets fortjenester er større enn mange ennå ser, og at dets rolle i denne sammenhengen ikke vil bli mindre i fremtiden.

For det tredje står Det teologiske Menighetsfakultet som et stadig aktuelt eksempel på hvordan det i en folkekirke i sterk avhengighet av staten *kan* reageres, og under visse forhold *må* reageres i spontan og frivillig innsats for å hevde kirkens forpliktelse på sitt budskap og hele sin åndelige egenart. Som fri kirkelig anstalt for

teologisk forskning og for utdannelse av prester og kristendomslærere har Menighetsfakultetet ikke bare gitt sitt bidrag til den sterke teologiske nyorientering i siste mannsalder, men også prinsipielt vist vei for en kirke som samtidig vil være folkekirke og virkelig trossamfunn.

Ved femtiårsfesten bærer jeg frem Den norske kirkes varme takk for det som her er nevnt, og for alt hva Det teologiske Menighetsfakultet har utrettet for å fremme Guds ords frie løp i vårt folk. Og jeg ønsker av hjertet at fakultetet også i kommende år må få lykke til med troskap og visdom og ydmykhet å tjene den kirke som det er en så viktig del av.

Johannes Smemo.

Hilsen fra Universitetet i Oslo ved Det teologiske fakultets dekanus

Deres Majestet! Ærede representanter for Menighetsfakultetet!

Det teologiske Menighetsfakultet har etter hvert fått en fast plass i rekken av vårt lands akademiske undervisningsanstalter; samtidig inntar det en høyst særegen stilling mellom dem. Det har i de femti år ikke mottatt noen støtte fra det offentlige, og har derved faktisk avlastet universitetsbudsjettet. Vårt århundre har ikke vært noen gunstig tid for private skoler, men Menighetsfakultetet har både levet og blomstret. Det vitenskapelige nivå er blitt høynet med årene; det må man kunne si uten forkleinelse for pionérene. På mange felter og på mange måter er det gjort en innsats som fortjener anerkjennelse og respekt. På vegne av Det akademiske kollegium bringer jeg en hilsen og en gratulasjon til Det teologiske Menighetsfakultet fra Universitetet i Oslo.

Når Universitetets hilsen ved denne leilighet blir båret fram av dekanus ved Det teologiske fakultet, skjer det etter ønske fra Menighetsfakultetets egen side. Det er et tegn på at forholdet mellom de to teologiske fakulteter har bedret seg. Menighetsfakultetet ble grunnlagt i protest og opposisjon. I dag kan forholdet mellom de to teologiske fakulteter kanskje best karakteriseres med ordet «sameksistens».

Den nå femtiårige splittelse har medført en svekkelse av teologiens stilling i vårt universitetsliv. For dem som var ved Menighetsfakultetet har den innebåret en viss isolasjon i forhold til det akademiske miljø for øvrig. Det vitenskapelige arbeid som ble utført, har ikke alltid fått den almene anerkjennelse det kunne ha fortjent, og i vide kretser er Menighetsfakultetets navn uløselig for-

bundet med begrepet kirkestrid. De menn som har stukket ut kursen for Menighetsfakultetet, har ansett slike ofre som nødvendige for å oppnå noe som for dem betydde mer.

Det som den avislesende almenhet er mindre oppmerksom på, er det som i de femti årene også har vært av saklig samarbeid, kollegial respekt og delvis personlig vennskap, og jeg tør tilføye: noe av gjensidig ulykkelig kjærlighet i forholdet mellom de to teologiske fakulteter.

Misforstå meg ikke. Det er ikke min hensikt her å komme med en kjærlighetserklæring eller å slutte med å uttale håpet om en lykkelig gjenforening. Det jeg ønsker for Menighetsfakultetet er at dets framtid — hvordan den for øvrig kommer til å arte seg — må bli en tjeneste for sannheten. Noe høyere vet jeg ikke å ønske et teologisk fakultet.

Vitenskap er søken etter sannhet. Kirken er satt til å forkynne evangeliets åpenbarte sannhet. I spenningsfeltet mellom vitenskap og kirke står teologien, som søker å nytte vitenskapelig forskning som et middel til å klarlegge evangeliets sannhet. I dette arbeid og i denne spenningen står de to teologiske fakulteter og deres lærere sammen — også når de står mot hverandre. I denne forbundenhet hilser jeg Det teologiske Menighetsfakultet på denne dets festdag.

Nils Alstrup Dahl.

Biskop Bo Giertz' tale ved fakultetets jubileum

Eders Majestät!
Kära norska vänner!

Det är tillbörligt att också en svensk röst blandar sig i dag i hyllningskören. Det är många i Sveriges kyrka som vill tacka Menighetsfakulteten för vad den har betytt för kyrkorna i Norden. Den har hållit fast vid teologiens väsen och uppgift i en tid, då teologien på sina håll var i fara att förlora sin egenart. Exegetiken höll på att bli jämförande religionshistoria. Systematiken blev ofta idéhistoria, som begränsade sig till att kartlägga gångna tiders teologiska system, och alltså överlämnade åt de framtida teologer som skall syssla med oss att skriva idéhistoria om idéhistoria. Den praktiska teologien blev kyrkohistoria, som sysslade med kyrkolivet i det förgångna men sköt ifrån sig kyrkans problem i nutiden. Menighetsfakulteten har aldrig tvekat om sin uppgift. Den har vetat, att teologien skall syssla med den verklighet som heter Gud, och att dess grundval är en uppenbarelse given i den Heliga Skrift,

en uppenbarelse vars rätta innehåll teologien söker utforska med metoder som den har gemensamma med annan forskning, för att sedan ställa resultaten i relation till vår tid och dess problem. Medicinen skäms ju inte för att utbilda läkare och inrikta sin forskning på de sjukdomar som faktiskt möter oss i dag. Ännu mindre skulle en professor i konservforskning av pur omtanke om sin vetenskaplighet dra sig för att ta i tu med aktuella praktiska problem eller skämmas för att utbilda folk som kan bli till nytta på det speciella område som han som expert företräder. Teologien skall icke heller blygas för sin uppgift att tala om Gud och hans frälsning, att utbilda goda präster och lägga grunden för en levande förkunnelse. Menighetsfakulteten har aldrig varit i tvivel om denna sin uppgift. Det är många, också i Sveriges kyrka, som har sett detta med glädje och med varma hjärtan. Och därför skall Menighetsfakulteten i dag ha det tack och den heder den så väl förtjänar och så en varm önskan om lycka till för nästa halvsekel.

Bo Giertz.

Fra E. L. C. og Luther Theological Seminary overbrakt ved presidenten for E. L. C.

Deres Majetet! Biskop Indrebø! Æresgjester og venner av Det teologiske Menighetsfakultet!

For alle oss i Amerika som er av norsk ætt inntar Norge og det norske folk en stor plass i våre hjerter.

I The Evangelical Lutheran Church, hvor de fleste nordmenn i Amerika og Canada får næring for sin tro, føler vi stadig et nært slektskap med den norske kirke. Og i forreste linje i kirkens liv ser vi Menighetsfakultetet, hvis jubileum vi nå feirer. Personlig liker jeg navnet «Det teologiske Menighetsfakultet» langt bedre enn den vanlige engelske oversettelse — Independent Theological Faculty, Det uavhengige teologiske Fakultet. Jeg ser det slik at navnet antyder et teologisk fakultet som først og fremst streber mot å tjene menighetene, idet man tar sikte på å lære opp menn til Kristi Underhyrder, til tjeneste ute på markene, der hvor hjorden er.

I De forente stater blir de mange teologiske fakulteter som er opprettet og underholdt av de protestantiske kirker godkjent av en spesiell organisasjon for teologiske institusjoner. Denne organisasjon har det prisverdige formål å hjelpe de teologiske høyskoler til å rette seg etter en godtatt standard svarende til anerkjente

akademiske krav. Dette er bra, men i selve anstrengelsen for å være helt og fullt akademisk ligger også en fristelse — fristelsen til å betrakte den teologiske utdannelse som atskilt fra det endelige mål: Å dyktiggjøre menn til profeter og underhyrder for Jesus Kristus, kirkens Herre.

I The Evangelical Lutheran Church tror vi at Menighetsfakultetet ikke bare er en institusjon av høy vitenskapelig standard, men også en menighetens presteskole, en skole som føler et kall til å utdanne tjenere for Kristus i menigheten. Og i denne overbevisning vil vi — The Evangelical Lutheran Church og dens teologiske høyskole, Luther Theological Seminary of St. Paul, Minnesota — overbringe våre gratulasjoner ved dette jubileet. Vi takker Gud for Menighetsfakultetet, og det er vår bønn at dere, når dere nå går inn i den annen halvdel av det første sekel, vil forbli trofaste mot det kall som Gud gav dere gjennom Menighetsfakultetets grunnlegger og far, professor, dr. theol. Sigurd Odland.

Fredrik A. Schiotz.

ER VAR KIRKES GUDSTJENESTEFORMER HENSIKTSSVARENDE —

ELLER TRENGER VI EN LITURGISK REFORM?

Av Carl Fr. Wisløff.

Akkurat slik spurte man i 1880 også: «Er der Grund til at underkaste vort Kirkeritual en Revision?» (Luthersk Ugeskrift, 1. og 8. mai 1880). Svaret man ga var overveiende bekreftende, de fleste — men ikke alle — mente en revisjon var nødvendig. Ugeskriftet sa det slik: «— at vor nuværende faktiske Gudstjenestes Ordning saa langt fra er nogen helstøbt Organisme, at den meget mere mangler ganske væsentlige Led, som hører med baade for at Gudstjenestens Ide kan komme til fuld Udfoldelse og for at Menighedens Behov kan tilfredsstilles.»

Ugeskriftet har her sagt det akkurat slik som mange følte det på den tiden. Gudstjenesten var en «Torso», man savnet så vesentlige ledd som syndsbekjennelse, lovprisning og trosbekjennelsen. Og man syntes ikke at gudstjenesten, slik den ble utformet den gang, ga uttrykk for «Gudstjenestens Ide» — et meget brukt uttrykk i tidens liturgiske drøftelser.

Det var m. a. o. meget store mangler man ville ha avhjulpet, og den gudstjenesten som foreligger i og ved Alterbogen av 1889 er da også radikalt forskjellig fra den man kjente fra tiden like forut. For å nevne noe av det viktigste: Man fikk nå en syndsbekjennelse lest av presten, man fikk tilbake de gamle prosa-stykkene Kyrie og Gloria samt Trosbekjennelsen (i apostolikums form), man fikk en kirkebønn i to former (lest fra prekestolen), og man fikk den oldkirkelige prefasjon (foreløbig bare i den «fuldstændigere» utgave av gudstjenesten). Etter at denne alterboken forelå, visste Gustav Jensen bare tre ønsker å nevne: Kirkebønnen burde flyttes til alteret, rikere uttrykk for takksigelse og velsignelse ved nattverden, «idet Indstiftelsesordene i deres nuværende Enlighed kan give Indtryk af magisk virkende Ord», og større rikdom i gudstjenesten ved

en nærmere tilknytning til kirkeåret. — Gustav Jensen fikk sitt første ønske oppfylt ved alterboken av 1920, kirkebønnen ble lagt til alteret. Han fikk også større uttrykk for evcharistiske takketoner, idet prefasjonen ble obligatorisk ved nattverden. Men ellers ble hans ønsker ikke gjennomført.

Den virkelig store liturgiske reform i nyere tid kom ved alterboken av 1889. Det som senere er skjedd, er vesentlig justeringer av det som ble innført den gang.

Når vi i dag reiser spørsmålet om her trenges en liturgisk reform, så er det i bevisstheten om at det egentlig ikke er kommet noen særlig merkbare krav om dyptgripende reformer. Rett nok var det i tredveårene en del tale om at gudstjenesten var «for lang». Man ga den daværende liturgiske nemnd i oppdrag å utarbeide forslag til en «lempelig» revisjon. Utkastet kom også (1939), men det var i virkeligheten slett ikke lempelig. Det inneholdt forslag om innarbeidelse av et såkalt nådetilsagn mellom Kyrie og Gloria (et typisk uttrykk for den interesse for gudstjenestens «Ide» eller «ordnende Grundtanke» som var så alminnelig i forrige hundreår, men som ingen liturgiske fagfolk interesserer seg for lenger), sløyfing av lesningen av evangeliet for alteret osv. Forslaget kom opp til drøftelse igjen etter krigen, men det viste seg at vår nåværende alterboks ordning i mellomtiden hadde innarbeidet seg. Det var lunken interesse for Forslaget, og en har ikke hørt noe mer om det.

Hvis det i vårt kirkefolk og blant prestene finnes noen krav om radikale endringer i vår høymesseliturgi, da holdes de i så fall nokså godt skjult. Enkelte krav har vært fremsatt, jeg kommer tilbake til det, men stort sett synes man å være vel tilfreds med den høymesseliturgi vi har. Etter min mening gis det god grunn for denne tilfredshet, når en ser på helheten av liturgien, og det av følgende grunner:

Vår høymesseliturgi egner seg for det første meget godt til det som iflg. Luther er det viktigste, ja det eneste formål med gudstjenesten: «For det er jo for Ordets og sakramentets skyld at alt skal skje blant de kristne, i gudstjenesten.» Sterkere enn det nå skjer i vår høymesse, kan vanskelig noen gudstjeneste kalle til oppmerksomhet overfor Guds ord, mer inntrengende kan vanskelig noen utvortes ordning løfte sinn og tanke mot sakramentet. — For det annet er i vår høymesse den kirkelige tradisjons rike arv bevart på en måte som må kalle på vår takknemlighet og beundring. Her er gammelt og nytt stillet sammen i en harmoni som er så fullkommen fordi den ikke er laget, men grodd frem gjennom århundrer. Den som i dag sto overfor den oppgave å forme en menighetsguds-

tjeneste fra bar bunn, ville være uendelig meget fattigere enn den som har arven å gjøre bruk av. Dertil kommer som det tredje at vår høymesse er en menighetsgudstjeneste. Her er faktisk mulighet for menighetens aktive deltakelse i gudstjenesten for Guds ansikt. Det kunne saktens bli bedre — vi kommer tilbake til det — men det var virkelig et godt skritt som ble tatt nettopp i denne retningen, den gangen i 1880-årene.

Noen radikal endring er det altså knapt noen som roper på. Det vil heller ikke bli gjort i denne forelesning.

Men om vår høymesseordning er god, så vil det ikke si at den umulig kan forbedres. Vi vil i det følgende nevne en del tanker om forbedringer som det kunne bli tale om. Dernest si litt om det kirkemusikalske, og så til sist vil vi forsøke å vende oppmerksomheten i en noe annen retning enn den mest vanlige, idet vi tar opp spørsmålet om andre former for gudstjenesten enn akkurat høymessen.

I.

1. Det er et stort spørsmål om ikke det burde gjøres en forandring m. h. t. ordningen av leksjonene fra alteret. Den ordning vi nå har, innebærer en ustanselig alternering mellom epistler og evangelier. Vi skal lese «dagens» epistel, hvilket vil si at vi leser den epistel som svarer til dagens prekentekst. Deretter leser vi det «gamle» evangeliet, unntatt i det år dette er prekentekst; da skal evangeliet for annen rekke leses.

Vi har på sett og vis vennet oss til denne innviklede ordningen, og likevel er den ikke eldre enn fra 1920. Før den tid skulle presten lese «Dagens gamle Evangelium» for alteret, men «Aarets Epistel». Slik vår ordning nå er lagt an, mister vi noe: vi går glipp av den fasthet som de gamle lesestykkene, lest på sitt liturgiske sted (alteret), gir gudstjenesten. Det er jo de gamle lesestykkene, dagens «gamle» evangelium i første rekke, som gir hver enkelt søndag dens karakteristiske profil. Det er en styrke at en trofast kirkegjenger etter hvert blir fortrolig med de gamle tekstene, man kjenner dem igjen, man gleder seg i stillhet til det nye møte med dem som kjære gamle venner. Når alt kommer til alt er det gamle utvalget av tekster ypperlig. Luther var som kjent kritisk overfor utvalget av epistler, og finner i Formula Missae sterke uttrykk for sin misnøye. Dette siteres ofte. Men det er mindre kjent at tonen tre år senere, i Deutsche Messe, lyder annerledes: «Når vi beholder epistlene og evangeliene oppdelt etter årstiden slik som hittil, er grunnen den at vi ikke finner noe særlig å innvende.» Slik vi har det nå, opptrer

de gamle tekstene aldri samlet fra alteret, hele ordningen er innviklet og lite heldig. Det burde bli slik igjen at vi alltid leser 1. rekkes tekster for alteret. De to nye rekkene ble da bare prekentekster. Det året de gamle tekstene også var prekentekst, kunne en nøye seg med å henvise til den teksten som alt var lest, hvis en da ikke ville lese den en gang til, hvilket er unødvendig. Den ordning jeg her anbefaler er den de har hatt i Sverige hele tiden, og som nå — mer i parentes bemerket — er anbefalt i Basic Principles, utgitt av Det lutherske verdensforbunds liturgiske kommisjon (1958).

2. En mindre ting som jeg kunne ha lyst til å nevne, er kirkebønnens lengde. Den er faktisk ganske lang. Rett nok, ser man på klokken så er tiden ikke skremmende, det hele varer fire minutter og man kunne gjerne spørre om vi skal ha *så* travelt at vi ikke kan lese kirkebønnen uten å bli trett eller nervøs. Men dette er ikke pointet. Det var ikke minst Gustav Jensen som var virksom for å skaffe oss en rik og god kirkebønn, han hadde studert den gamle kirkes ordninger og har skrevet en fin studie om dette emne. Vi skal være takknemlig for dette, men vi skal samtidig være oppmerksom på at en så vidt lang bønn er en meget krevende prøve for en liturg, det er ikke alle som består prøven, en viss matthet blir unektelig merkbar i forsamlingen. Riktig ille var det etter Forslaget av 1939 slik de ennå bruker den i Lovisenberg, for her er menighetens votum «Herre, hør vår bønn» sløyfet, og det kommer bare en lang, lang bønn lest av presten. Mitt ønske var en moderat forkortning, samt en eller to alternativer til. Mange prester hater og frykter enhver tale om alternative ordninger, og en kan få et visst inntrykk av at somme tror at uniformitet og liturgisk stil er ett og det samme. Slik er det nå likevel ikke!

3. Vår gudstjenesteordning er god, men noe omstendelig. Hvorfor skal vi f. eks. hver søndag både ha takkesalme for nattverden og takkekollekt? En av delene kunne klare seg, ikke fordi det tar så lang tid det vi har, men fordi det lett blir så veldig mange, sterke inntrykk som velter inn over en. Slik det nå er, har vi faktisk to takkebønner for nattverden. Én kunne være tilstrekkelig for hver gang, og så kunne enten Luthers takkekollekt for nattverden (fra Deutsche Messe) eller en takkesalme bli brukt, avvekslende. Konferer hva jeg nettopp sa om alternativer.

4. Mens vi snakker om slike mindre justeringer, vil jeg peke på et punkt som det vanskelig blir noen orden på slik vi nå har det foreskrevet i Alterboken. Jeg sikter til dette som vi ser stadig vekk: Ordene «dette hellige evangelium etc.» drukner i lyden av folket

som reiser seg. Nåvel, noen steder har de fått innarbeidet en bra skikk likeyel, folket er lært opp til å bli sittende mens disse ordene blir sagt. Men det er i det minste svært vanlig at praksis på dette punkt er mindre tilfredsstillende. Det vi kunne trenge var en ordninge som i Sverige, hvor det heter: Upplyften edra hjärtan till Gud och hören dagens heliga evangelium; hvoretter menigheten reiser seg. På lignende måte er det ved Salutatio og Velsignelsen ved gudstjenestens slutt. Når skal folk reise seg? Vi kunne hatt en formular som denne: Presten sier: Bøjen edra hjärtan till Gud och mottagen välsignelsen. I Sverige skal menigheten sette seg eller forbli stående, for der har de nå like i forveien sunget Benedicamus («Herren være takk og lov! Halleluja»). Dette ledd har vi ikke. Hos oss ville en oppfordring som den nevnte bli det naturlige vink til menigheten om å reise seg.

Mindre ting som disse kunne det være flere av. Vi skal imidlertid ikke bruke mer tid på slikt, for nå vil vi gå over til å tale om den kirkemusikalske side av saken. Her kommer vi til noe som veier mer enn det vi hittil har berørt.

II.

For gudstjenestens helhet betyr *det musikalske* langt mer enn de fleste av oss til vanlig gjør seg helt klart. Overhodet tør det være så at musikken spiller en overordentlig stor rolle for vårt åndelige liv, noe som teologer og kirkemenn ofte — men ikke alltid, dessverre — har vært oppmerksom på. De har sett musikken som problem og som oppgave, de har ikke bare priset den som en Guds gave og gitt den den høyeste ære, slik som Luther i en rekke kjente utsagn. De har meget mer sett musikken dels som ledd i og avglans av den kosmiske orden, dels som våpen i kampen mot mørkets makter — men de har også sett den fare som består i at musikken trer i fremmede makters tjeneste og blir en fiende av Guds Ånd (Edmund Schlink, Zum theologischen Problem der Musik, 1950). Disse ting er like vanskelige som de er betydningsfulle. Her skal bare pekes på noen praktiske hovedpunkter.

Den som i dag eventuelt kom som fremmed til en vanlig gudstjeneste i en av våre kirker, ville ganske sikkert bli slått av den uhyre dominerende rolle som orglet fører. Det hele begynner med orgelmusikk som til dels varer ganske lenge, det fortsetter med orgelspill til salmer og liturgiske svar samt mellom disse, og det sluttes med orgelspill som de nå i den senere tid endog vil ha oss

til å sitte og høre på. Orglet bruser hele tiden, vi er så vant til det at vi ikke reflekterer over saken, men tror det har vært slik bestandig. Det er nettopp det det ikke har. Menighetssangen ble i den evangeliske kirke ledet av kantor uten orgelledsagelse, det er først langt ut på 1600-tallet den skikken kom opp at orglet skulle ledsage menighetssangen, og herskende ble denne skikk først på 1700-tallet.

Til dette kommer at vi hos oss har en orgeltradisjon som på flere måter gir orglet altfor stor plass i gudstjenesten. Det heter at orglet skal knytte gudstjenestens forskjellige ledd sammen, orgelmusikken skal være det bånd som slynger seg om dem alle. Slik er det da også i sannhet blitt, men tiden er fullmoden til å stille et alvorlig spørsmålstegn ved denne tankegang. Det er uten tvil den som stadig fører til orglets ofte meget langtrukne parafrasering før og etter salmene, en stadig musisering som — uten at folk er klar over det — bidrar til at de føler seg trette under gudstjenesten. Orglet tar dessuten utrolig lang tid, det ser man dersom man en gang tar en høymesse uten orgel.

Her trenges faktisk en reformasjon. Det finnes knapt ett eneste teologisk verk om liturgiske spørsmål — i det minste ingen av noen vekt og betydning — uten at de peker på at orglet bare må få en helt tjenende rolle i gudstjenesten. Jeg kunne sitere i lange baner. Men det er blitt slik at orglet dominerer i høy grad.

Vi trenger en reformasjon, og det er derfor med stor glede jeg konstaterer at denne allerede er begynt. Vi har nå organister som forstår at orglet skal *tjene*. Derfor er de varsomme med de voldsomme virkemidler som spesielt moderne kjempeorgler så lett kan prestere. De spiller dempet under menighetssangen og forsøker om mulig å la menighetssangens egentlige leder være *koret*, mens orglet støtter alt sammen. De lar salmesangen være slutt når den er slutt, og lar være med å spille etter at menigheten har sunget salmens siste vers. De forstår at menighetssang krever et visst tempo, ikke for raskt, men i sannhet heller ikke for slepende, og de har kvittet seg med den ufordragelige ritardando-uskikk som stadig en del organister oppvarter med, slik at især siste strofe av siste vers blir bortimot umulig å synge fordi en ikke har luft igjen.

Nå vil jeg på dette punkt komme med et konkret forslag, som jeg nok vet mange vil føle revolusjonært, men som jeg likevel fremsetter til overveielse.

I gammel tid var det slik at *orglet tidde i fastetiden*. I romerkirken er det ennå slik. Hos oss bestemte Kirkeritualet av 1685 at «udi Faste» skulle «ingen Orgelværk i Kirkerne bruges». Dette var gjeldende bestemmelse inntil 21. november 1800, da det kom kgl.

resolusjon for at orglene kunne brukes «paa enhver Helligdag uden Undtagelse».

Mitt forslag går ut på at vi burde få et vink fra kompetent hold om at resolusjonen av 21. november 1800 fremdeles åpner adgang til å la orglene tie i fasten. Det synes ikke å være noe påbud om at de skal brukes ved enhver gudstjeneste. Og skulle det likevel være slik å forstå, da burde vi få tillatelse for de kirker der det var ønske om det, til å la orglet innstille helt i fastetiden. Ett og annet sted ville man gjøre det. Da ville merkelige ting skje. Det ville bli nødvendig å skaffe et brukbart kirkekor til å lede sangen. Allerede dette kunne fortjene den største oppmerksomhet. Og så ville mange oppdage den eiendommelige skjønnhet i vokalmusikken, og den oppbyggelige kraft i salmesang som ikke strupes av et orgel. Kanskje, ja kanskje ville mange begynne å forstå at gudstjeneste i kirken ikke er noe som skjer «til musikkledsagelse». Det er halvannet hundreår siden det var slik, ikke mer.

På det kirkemusikalske område bør det overhodet skje atskillig. Jeg venter ikke at mange skal forstå det jeg her sier. Vanens makt er stor, man er vant til orgelmusikk av kraftigste kaliber, og den kirkelige konservatisme er i det hele tatt noe for seg selv. Men det var merkelig om ikke sansen for en mer sober kirkemusikk skulle kunne vekkes. Så kunne kommunestyrene heller spare tusener på tusener som stadig bevilges til helt overflødige kjempeorgler, som dessuten bare sjelden kan utnyttes bortimot sin virkelige kapasitet. Noen store orgler må vi ha. Men i de aller fleste kirker er et lite men godt orgel, satt opp etter sunne liturgiske prinsipper, fullt og helt tilstrekkelig.

Fra flere hold er det pekt på at Graduale må revideres. Her kan jeg ikke gå i detaljer, men vil likevel peke på at melodiene for messen av kollekten (dagens kollekt) er hentet fra den gamle messetone for epistelen, altså for skriftlesningen, som jo også ble messet i gammel tid. Messetonen for bønn er en helt annen, og denne synes også på en helt annen måte å høve for bønn fra alteret. Denne messetonen for bønn var ganske enkelt et stadig c—h, noe som dessuten — hva jeg også mener bør kunne nevnes — er meget enklere å lære enn den vi nå bruker for kollekten, så meget mer som de musikalske formler er anvendt i en rikelighet som vender tanken mer hen på bel canto-foredrag enn på messetonens recitativ.

Mens vi ennå taler om ting som har med kirkemusikk å gjøre, vil jeg nevne at i Danmark blir trosbekjennelsen mange steder fremsagt ved en slags messetone. De synger trosbekjennelsen. Jeg kan ikke nekte for at jeg finner det sympatisk. Det kan være greitt

nok som vi har det for så vidt, men det blir lett noe mumlende, uklart over fremsigelsen. En messetone til å synge på er bedre. I Danmark har de flere til å velge mellom.

At somme prester helst ikke bør messe, er en sak for seg, og at noen av oss lar være å gjøre det enda vi nok kunne, er igjen en annen sak som har med vår *frihet* å gjøre; her nevner jeg det bare for fullstendighets skyld.

III.

Drøftelsene om liturgiske spørsmål lider i vårt land av en påtagelig og i grunnen ganske bemerkelsesverdig ensidighet: Det er bare, eller la oss si praktisk talt bare, tale om *høymesseliturgien*. En skulle undertiden få det inntrykk, når en lytter til norske presters samtale om liturgiske spørsmål, at det i det hele ikke fantes andre gudstjenesteformer enn høymessen.

Og på ett vis er det kanskje ikke så underlig heller, for i Norge har det nå i ganske lang tid vært slik at vi ikke har hatt noen annen ordning, praktisk talt. Derfor er det nå slik, at hvis man f. eks. har drøftet hvordan en spesiell ungdomsgudstjeneste burde se ut, så har man forsøkt å operere med en høymesse som det var foretatt noen forandringer på. Alltid høymessen, som beskjæres litt her og suppleres litt der, for å passe til det aktuelle formål.

Historisk sett er forholdet imidlertid dette, at høymessen viser sine karakteristiske hovedtrekk: Introitus, Kyrie, Gloria, kollekt, epistel, graduale, evangelium, Credo, preken, prefasjon, konsekrasjon, Fadervår, «O du Guds lam» og takkebønn. Man kan jo da snu og vende på momentene, man kan utelate noen av dem og sette inn litt nytt, men dette er *messens* grunnstruktur.

Hos oss finnes i virkeligheten intet annet — om jeg da ikke skulle nevne den Vesper som er kommet inn i Alterboken, og så selvsagt de spesielle gudstjenester i forbindelse med dåp og gravferd osv., men de kommer ikke her i betraktning. Ellers er det messens grunnform vi finner overalt.

Men om vi ikke har tatt vare på andre former for gudstjeneste, så *finnes* det jo likevel andre. Og nå er spørsmålet om vi ikke skulle foreta en liten behovsprøve. Kanskje trengte vi en ny gudstjenesteform *ved siden av* den vi har. Det kunne tenkes at det var noe slikt vi hadde bruk for, det var likefrem mulig at det var *her* vi fant den liturgiske reform vi trengte — om det da skulle brukes så sterkt et ord.

I Syd-Tyskland har de noen steder hatt en gudstjenesteform som var karakteristisk forskjellig fra messen. Det var en mye enklere

gudstjeneste, med prekenen som det absolutte sentrum, og uten den karakteristiske oppbygning med messens typiske elementer som ble nevnt ovenfor. Det har vært meget vanlig å si at slikt skyldtes naboskapet med Sveits, og at det dermed var reformert innflytelse en kunne merke her. Nyere undersøkelser av Waldenmaier o. a. har vist at dette er feilaktig. Det er nå den ting at Calvin ønsket nattverd hver søndag, akkurat som Luther, men han måtte kapitulere overfor folks uvilje til å følge en slik praksis — som heller ikke den lutherske kirke klarte å gjennomføre. Og så kommer som det viktigste, at den enkle gudtjenesteformen jeg nevnte, i virkeligheten har en tradisjon å vise tilbake på den også, nemlig middelalderens prekengudstjeneste. Den kunne se slik ut: Først prestens In nomine patris etc., dernest tekstlesning, bønn, preken, en kirkebønn, Fadervår, Credo, dekalogen, syndsbekjennelse med absolusjon, og omsider bekjentgjørelser.

Det er interessant å se hvordan reformasjonens nye lære kom inn i kirkene gjennom slike prekengudstjenester. Det var jo nemlig meget ofte predikantene (unge folk gjerne) som ble grepet av evangeliet. Mens da kirkens geistlighet fortsatte med sin messe ved hovedalteret, ble evangeliet preket av kapellanen under hans prekengudstjeneste. Om hans prekestol dannet det seg så en menighet, og når reformasjonen senere ble gjennomført, valgte denne menighet uvilkårlig den gudstjenesteform som på denne måten var blitt kjær for dem, og forkastet messen, som for dem stod som bakstreveriets siste skanse, som nå omsider var falt. Dette behøver ikke ha noe som helst med forskjellen mellom luthersk og reformert å gjøre.

Nåvel, disse middelalderlige preken-gudstjenester er et interessant kapitel. Og enda mer, de kan gi oss et grunnlag for en ny slags gudstjeneste, som det kunne være at vi trengte i ganske høy grad. Vi trenger en liturgi for prekengudstjenester, en som er kortere enn messens, og som i høyere grad enn denne egner seg for aktivisering av lekfolket, ungdommen ikke minst. Ikke i stedet for høymessen, men i tillegg til, og ved siden av denne.

Jg har ved en tidligere anledning (Luthersk Kirketidende nr. 8/1957) skissert hvordan vi kunne utforme en slik prekengudstjeneste. I hovedtrekk bygger den på den liturgi jeg nettopp har nevnt. Her er inngangsbønn, lest av en lekmann (en ungdom, ved de anledninger hvor dette er naturligst), skriftlesninger (ved lekfolk), preken, kollekt (lest fra alteret), Fadervår (lest av prest og menighet sammen), forsakelsen og Troen, de ti bud (med innledningen: Jeg er Herren din Gud, som i katekismeutgaven av 1531), velsignelsen.

To eller tre salmer på passende sted, men vi må motarbeide tendensen til å avsynge salmer mellom absolutt alle ledd i en gudstjeneste.

Dette forslaget har vært forsøkt flere steder ved kveldsgudstjenester, særlig for ungdom. Det er vitnesbyrd om at mange har funnet den brukbar. Jeg tror vi her har noe av det vi trenger. En helt ny form, som ikke bare er messen med visse forkortelser eller endringer, og som er egnet til å aktivisere lekfolk. Den anglikanske kirkes ordning med skriftlesninger ved lekfolk, er ofte beundret. En skal merke seg at dette finner sted i Morning Prayer og Evening Prayer, som ganske riktig er bygget på en helt annen tradisjon enn messen.

Her er etter min mening stedet hvor man bør innarbeide et lekmannsinnslag i vår kirkes offisielle ordninger. Det har jo ellers vært mye tale om en ordning som tillater presten å anvende en lekmann som assistent ved distribusjonen av nattverden. Det sies at her er bruk for en slik ordning mange steder, og man vil finne det naturlig at vi får en slik ordning, så at altså biskopen har anledning til å gi en lekmann (ev. etter forslag fra menighetsrådet) fullmakt til å bistå presten ved nattverden. Det er kjent nok at en slik ordning faktisk praktiseres her og der, når det sees å være aktuelt behov for det.

Etter min mening vil imidlertid en fast ordning av dette i virkeligheten ikke ha stor praktisk betydning, men kanskje heller bli en viss kilde til kritikk og uro. Naturligvis, her er absolutt ingen prinsipielle innvendinger å gjøre mot å gi lekfolk en slik fullmakt. Men vel noen praktiske. Det tør for det første være svært få steder hvor det noenlunde regelmessig er virkelig behov for en ordning av dette slag. Ved stevner og andre ekstraordinære anledninger vil man som regel ha mulighet for å ordne seg med flere prester som er til stede, og kan man ikke det, så har det hittil faktisk foregått en viss ordning etter tidens og stedets anledning og behov. Å innføre en ny ordning av hensyn til slike tilfelle kan det ikke være tale om, for sett at den autoriserte lekmann hadde forfall den dagen det store stevnet var der? De kirker hvor man trenger slikt regelmessig, tør være få. Og så kommer alle de praktiske vanskeligheter med sine irritasjonsmomenter. Hvem skal autoriseres? Klokkeren? Han vil kanskje gjerne, men det kan tenkes at her er andre som ville like det mindre. Menighetsrådets formann? Vel ikke som en fast ordning, for hva kan vi ikke risikere etter menighetsrådsvalg? Videre: Skal vedkommende lekmann være iført messeskjorte? Ja, sier noen, det krever vi. Men andre blir redselslagne ved tanken. Det var godt om vi kunne slippe mer snakk om det, og om de

som nå har pleiet å mase regelmessig om denne sak, ville innstille.

Men her, ved slike prekengudstjenester som vi har nevnt, her har vi en naturlig anledning. Innenfor den meget vide ramme som er gitt for «Friere form for aftensang» kan presten av og til ordne slike gudstjenester, i samarbeid med kristelige ungdomslag eller slik som det var naturlig på det enkelte sted. Våre frie møter på bedehuset taler jeg ikke om denne gang. Disse bør beholde sitt frie, spontane preg.

En annen form for spesielle gudstjenester, som i meget lang tid har vært ute av bruk hos oss, banker i det siste forsiktig på døren igjen. Jeg tenker på tidebønnene, som fra enkelte hold forsøkes tatt i bruk igjen. I Sverige har man forsøkt en viss gjenopplivelse av det samme, uten særlig store resultater. I visse kretser setter man pris på den særegne stemning som skapes ved tidebønner og gregoriansk sang, men utenfor disse i virkeligheten ganske snevre kretser synes det ikke å være hverken interesse eller behov.

Det må være grunn til å tro at noe lignende vil være tilfelle i vårt land. Noen vil fatte interesse for saken, men det er visst ikke forbundet med stor risiko å spå at de vil bli få. At dette kan være særlig meget å kjempe for, er vanskelig å innse. Det er for den saks skyld ikke stort å kjempe mot heller. De som vil, får gjøre det slik. Vi lever i en luthersk kirke, og skulle ha lært at gudstjenestelige skikker er en fri sak.

Før vi ganske forlater tidebønnene ville jeg likevel gjerne føye til ett ord. Det blir i det siste av og til sagt at Luther var en stor venn av tidebønnene. Det får en si er en sannhet med vesentlige modifikasjoner. Sant er det at han taler om tidebønner i sine liturgiske skrifter. Han forsvarer matutinen og sier at den jo ikke er annet enn «den hellige skrifts ord». Det er også sikkert nok at lutherske kirker beholdt matutin og vesper. Men at disse tingene skulle ligge Luther personlig så sterkt på hjertet at han f. eks. kunne tenkes å ville ha innført dem igjen dersom han nå hadde hatt en hånd med i tingene, holder jeg for tvilsomt. Han syntes at tidebønnene var en stor plage så lenge han var i klosteret, og forteller ofte om hvorledes han samlet opp sine daglige tidebønner for å gjøre opp for hele ukeprogrammet på en dag, inntil han ble søvnløs og elendig av denne praksis så at doktoren ga ham et sterkt sovemiddel som han hadde plage av lenge siden. Han føler glede ved å være befridd fra dette «Esclarbeit», denne «Eselgeschäft». Overhodet bekjenner den gamle Luther at han er likegyldig overfor de seremonier som er nødvendige, og fiendtlig innstilt overfor

alle som ikke er nødvendige. Og når det gjelder gudstjenester av alle slag, så heter regelen stadig: «Dersom ikke Guds ord blir preket, er det bedre at man hverken synger eller leser eller kommer sammen i det hele tatt.»

En liturgisk oppvåkning synes å finne sted i nær sagt alle kirker. En kan nevne to boktitler, så har man tendensen for seg. Den ene er Paul Graffs storverk fra 1921: «Die Auflösung der alten gottesdientslichen Formen in der evang. Kirche Deutschlands». Den andre er Karl Ferd. Müllers: «Die Neuwerdung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche». Slik ser man på det. «Auflösung» og «Neuwerdung».

Dette er en sak med flere sider, og jeg vil ikke slutte denne forelesning uten å si at man stundom merker i samtiden en viss tendens i retning av én liturgisk reformasjon som *ikke* er å ønske, fra evangelisk synspunkt sett.

Det vi kaller liturgi står alltid i et visst spenningsforhold til den rette gudstjenesten i ånd og sannhet. Vi kan skape liturgi. Men gudstjeneste skapes til sist bare av Guds Hellige Ånd.

De retninger som i de siste årtier ivrer for liturgisk fornyelse innen den evangeliske kirke, gir ikke alltid et overbevisende inntrykk av å ha forstått dette. Mye av det vi hører fra slike hold er bare så altfor sant, som f. eks. når de kritiserer den «Verödung» som har funnet sted i gudstjenestelivet og påpeker prekenens intellektualisering og kirkelivets moralistiske forflatning. Men når dette er sagt, kunne man nok føle trang til å rette kritiske spørsmål til den nyere liturgifromhets menn, slik som det nylig f. eks. er gjort av Götz Harbsmeier i boken med den megetsigende titel: Dass wir die Predigt und sein Wort nicht vergessen. For det hender nok at liturgi-interessen er en flukt fra det egentlige problemet, en flukt inn i det kultiskes underbare verden — hvoretter man på en nokså eklektisk måte henter den begrunnelse man føler nødvendig, i ytringer av Luther og den gamle kirkes fedre.

Noen liturgisk reformasjon av det slag trenger vi *ikke*.

Liturgien kan, om alt er rett, vise vei til Gud, og hjelpe oss til å gå veien. Men når det er sagt, må enda ett sies. Det er noe som liturgien ikke kan, og dette «noe» er det farlig å glemme.

Pascal sier: «De vil komme til troen, men vet ikke veien? Så lær av en som har vært bakbundet som De. Det finnes folk som kjenner den veien De gjerne vil gå, og som er helbredet for den sykdommen De lider av. Gjør det samme som de begynte med! De bar seg ad *som om* de trodde, de brukte vievann, hørte messer osv. Dette vil ganske naturlig bringe Dem til å tro — —.»

Psykologisk sett kan Pascal her ha pekt på noe som er riktig nok. Våre ytre handlinger influerer på våre indre reaksjoner. Det er sikkert en meget riktig, og en kunne si: en moderne iakttagelse.

Men sjelesørgerisk sett er et slikt råd farlig. Det er mulig at man ved å følge dette råd kunne bli «from». Men man kan *aldri* på den måten komme frem til *troen.*

Vi er her ved grensen for det liturgien kan bety — den faller for så vidt sammen med grensen for oppdragelse til kristendom overhodet. Vi kan lære barnet å be, vi kan venne det til å gå og høre Guds ord, vi kan følge det til kirken og vise det hvordan en bør ferdes i Guds hus. Dette er ting av særdeles stor viktighet. Men vi kommer til en grense, og intet ville være mer tragisk enn om vi innrettet oss som om den ikke eksisterte. Vi kan ikke *oppdra* noen helt frem til troen. For her trenges *en ny fødsel.* Pascals råd innebærer at en skal leve seg inn i et liturgiens «som om» — «gjør som De trodde, og troen vil komme». *Men i kristentroen er ethvert «som om» farlig.* Her gjelder bare: Den som har Sønnen, har livet. Den som ikke har Guds Sønn, han har ikke livet. 1 Johs. 5, 12. Ritualismens fare er at en glemmer hjertets nye fødsel ved Ordet og Ånden.

For en evangelisk kristen står alt som liturgisk form heter under lovens fortegn. Det finnes ingen gjerninger (således heller ingen liturgiske seremonier) som kan gjøre rettferdig for Gud. Vi kan på den annen side ikke leve og virke uten former og seremonier, det har Luther ofte talt om. Derfor kan og skal vi bruke de liturgiske formene med takknemlighet. Men mens vi det gjør, må vi fremfor alt be: *Kom hellig Ånd med skapermakt!*

GJENFØDELSESBEGREPET I DET NYE TESTAMENTE

Av Torbj. Riise-Hanssen.

I For Lære og Liv (1933 s. 98 ff.) behandler Olaf Moe «Gjenfødelsesbegrepet og dets paralleller i Det nye testamente». Og i Tidsskrift for Teologi og Kirke (1946 s. 103 ff.) gir Leiv Aalen en utredning om «Gjenfødelsen i luthersk læretradisjon».

Det er det nytestamentlige begrep παλινγενεσία, og den dogmatiske terminus regeneratio som her er i synsfeltet. Moe lar gjenfødelsesbegrepet være det hevdvunne samlende navn på «det nye livs tilblivelse», og som paralleller nevner han bl. a. «fødsel av Gud», «nyskapelse» og «levendegjørelse». Han kommer også inn på «oppstandelse med Kristus» og «åndsmeddelelse», men nevner ikke en gang «rettferdiggjørelsen» som en mulig parallell. Aalen derimot er interessert i å overvinne den «etisering av gjenfødelsesbegrepet» som han finner skriver seg fra gammelpietismen. Han knytter til den gammel-lutherske lære på dette punkt, og idet han lar rettferdiggjørelsen være adopsjon forstår han gjenfødelsen som kongruent med denne.

De to forskere er begge enige om at dåpen er det egentlige gjenfødelsesmiddel, men de har allikevel forskjellig oppfatning av gjenfødelsens bærende innhold. De kan for så vidt stå som dagens eksponenter for hver sin teologiske tradisjon. Man må allikevel spørre om denne forskjell utelukkende kan forklares ut fra den tradisjon de hver for seg har tilknytning til, eller om den muligens kan ligge i selve forståelsen av gjenfødelsesbegrepet slik vi finner dette i Det nye testamente.

*

Enhver bibelleser er kjent med at den nytestamentlige forkynnelse ikke opptrer som vitnesbyrd i ord og begreper bare av abstrakt karakter. Det skjer også med tilknytning til konkret utnyttelse av bilder — lignelsessprog, eksempelfortellinger, allegorier — som det beste uttrykk for den sak eller det forhold det gjelder (D. A. Frøvig,

Matteus-Evangeliet, s. 399 ff.). L. Brun uttrykker det slik: Det er også en utstrakt bruk av metaforer, hvor det billedlige uttrykk står i stedet for det egentlige (Jesu Evangelium § 39 m. fl.). Disse billeder tas ikke fra en innbilt fantasiverden som ikke har noen tilknytning til det daglige liv. De er fra kjente og gjennomskuelige forhold i natur- og menneskelivet. De er dog ikke bare hentet fra den mest påtrengende og lettest tilgjengelige verden som f. e. lys (Mt. 5, 14) og salt (Mt. 5, 13). Også de mest intime forhold og situasjoner i menneskelivet må tjene som dekkende bilder for å uttrykke det ellers uutsigelige liv med Gud, som f. e. brud og brudgom (Johs. 3, 29). Ja fra selve livsmysteriet, de genetiske eller partisiske forhold, hentes uttrykk som de mest tjenlige metaforer for avgjørende sider ved kristenlivet.

Vi finner således i Det nye testamente ingen sjenert, men heller ingen utuktig omtale av f. e. unnfangelse — conceptio — (Lk. 1, 36 og 2, 26), svangerskap — praegnatio — (Lk. 2, 5, Mt. 24, 19), fødselsveer — parturio — (Åpb. 12, 2) og fødsel — partus — (Lk. 1, 4). Der er også andre metaforer som er hentet fra dette livsområde, så som sed — σπορά, semen — som Peter benytter seg av når han taler om Guds ord som det middel som gjenføder (I. 1, 23). Ingen bruker bilder som svanger eller besvangre, men Paulus bruker verbet avle — γεννάω, geno eller genero — når han vil fremheve seg selv som «far» for korintiermenigheten (1 Kor. 4, 15, cfr. Filem. 10). Jakob nytter for sitt vedkommende både τίκτω, pario (1, 15) og ἀποκύω, geno (1, 18), lik føde, for å tilkjennegi resultatet av en unnfangelse som blir «fullbyrdet». Denne siste metafor finnes bare i norsk oversettelse (Jhs. 17, 4. Kol. 4, 17). I sin beskjedenhet bruker Paulus ἔκτρωμα, abortivum, som metafor for sin ufullkommenhet (1 Kor. 15, 8).

Overalt er det bare tale om engangsfenomener, verbalformene er for det meste aorist, og her er ikke tale om gjentagelser. Men ved siden av fødsel — partus — finner vi i Det nye testamente metaforen gjenfødelse — παλιγγενεσία, regeneratio —, hvor nå dette begrep skal hente sin forståelse fra. Fra helt alminnelige forhold kan det neppe være. Gjenfødelse forekommer nemlig ikke som betegnelse for noe fenomen innen den biologisk-fysiologiske verden, ikke engang som betegnelse for en som har født tidligere og nå atter føder, for på dette område er det bare tale om fødsler og atter fødsler, mutasjoner og videre mutasjoner (Fridtjof Økland: Jomfrufødsler). Skjønt vi finner vendingen «unnfange en idé» som dekning for det fenomen, at man ikke har tilegnet seg en tanke som er kommet fra andre, men en som man selv har hittet på,

finner man ikke innen åndslivet begrepet «gjenfødelse» som annet enn et litterært uttrykk for ytre lutring og indre renselse. (Cfr. Det gjenfødte Norges sønner og døtre, Wergeland.) Det er også tydelig at når f. e. Ibsen taler om «den gjenfødte David», dvs. den reinkarnerte David, så er det ikke hentet fra den human-kulturelle omgivelse, men det hører hjemme i den religiøs-etiske idéverden. Gjenfødelse er nemlig helt og holdent et religiøst — etisk begrep som finnes både innenfor og utenfor den bibelske ramme.

L. Brun nevner παλιγγενεσία, av πάλιν og γένεσις, som et for Matteus (19, 28) eiendommelig uttrykk «som neppe hitrørende fra Jesus selv», men etter alt å dømme er det hjemmehørende på gresk, ikke hebraisk-aramaisk sprogområde (Jesu Evangelium s. 344). D. A. Frøvig (Matteus Evangeliet, s. 500) kommer ikke inn på hvor ordet stammer fra, og om Jesus har sagt det eller ikke. Han drøfter det som et Jesus-ord, men unnlater dog ikke å anføre fra den greske idé-verden at stoikerne bruker ordet om verdens fornyelse etter en verdensbrann. Likeså nevner han at Jesu samtidige, Filo, bl. a. nytter det om jordens fornyelse etter syndfloden, og at Josefos bruker det om fedrelandets gjenfødelse. Frøvig nevner også at begrepet er brukt i mysteriene, men i den greske litteratur finnes det først i skrifter som er yngre enn Det nye testamente (Büchsel i Kittels Th. W. N. T.).

Hvorom allting er, samtlige er enige om at metaforen i bibelsk sprogbruk er forskjellig fra Stoa. Det betyr ikke lenger en tilbakevenden til den gamle ideelle tilstand — gullalderen — eller en tilbakeføring til det beste i de nåværende forhold, men det er et uttrykk for en utgang av de eksisterende forhold og en inngang i en helt ny — ikke bare fornyet — eksistens. En realisering av den bibelske forventning og forjettelse om en fornyelse av jord og himmel, en ἀποκατάστασις πάντων (Jes. 65, 17. 1 Hen. 91, 16. Acta 3, 21). Det er Guds fremtidige herrevelde på en fremtidig ny jord (J. Schniewind: Matt. Ev. s. 207). Og da skal «de tolv» som har fulgt Jesus få en særlig lønn for sin oppofrelse. De skal nemlig få dele hans kår i opphøyelsen, og være med å dømme, d. e. styre og regjere (Frøvig).

Παλιγγενεσία er i denne forbindelse et esjatologisk begrep. Det er dog ikke så å forstå at «Verden» på evolusjonistisk vis skal bære frem denne fullkomne, lykkelige frukt, heller ikke er det noen «Verdensbrann» som er svanger med et univers som det fra fostertilstand skal bære frem til et nytt og bedre kosmos, som om denne fornyelse hørte immanensen til. I overensstemmelse med den bibelske forestillingsverden for øvrig, er tanken i verdens-gjenfødelsen

meget mer den at *Gud,* som er opphav til all skapning, også er far til den kjærlighetsfylte idé ikke å forkaste for evig og alltid hverken kosmos eller kaos, men å gjenføde verden til noe ganske og aldeles nytt. Gud som «i begynnelsen» ved Ånden «svevde — ruget — over vannene» (1 Mos. 1, 1—2) lar dette univers, denne av synden skambitte og ved døden hensmuldrende verden, allikevel være som i embryologisk tilstand hos ham selv, for i tidens fylde å la den gjennom svære veer springe ut av hans eget skjød, som «nye himler og en ny jord, hvor rettferdighet bor» (2 Pet. 3, 13. Åpb. 21). Prospektet om gjenfødelse for denne verden var innesluttet i denne verdens fødsel — skapelse — og tok sin begynnelse ved Kristi unnfangelse i en kvinne av denne verden. Ved Kristi jordiske og nå opphøyede virke skjer fosterutviklingen frem mot fullbyrdelsen ved Kristi gjenkomst (1 Tess. 4, 13 ff.). Under dette aspekt lever Den kristne kirke som det ufullbårne foster (Sml. 1 Kor. 15, 8).

Foruten verdens-gjenfødelse kjenner bibelens greske omverden også til fenomenet person-gjenfødelse. Her er παλιγγενεσία et dagligdags uttrykk for å vende tilbake til samfunnslivet fra en forbannelse som det samme samfunn har lagt på vedkommende (J. Jeremias, Der Brief an Titus s. 66). Og fra O. Moes tidligere anførte skrift nevnes at i gresk filosofi brukes gjenfødelsen, især hos pytagoreerne, som uttrykk for sjelevandringen, sjelens overgang til et nytt legeme. Her er jegets identitet klart forutsatt. Det er ikke tale om noen subjektsveksling, om et nytt jeg i ordets egentlige forstand, men kun om et nytt liv for den samme person. Moe gjør også oppmerksom på at i de såkalte hermetiske skrifter, spesielt hos Poimandres, er begrepet flertydig, men meget betegnende for denne mystikks panteiserende art er at den innviede ender med å oppleve seg selv som allestedsnærværende og blir Gud: «Vet du ikke at du er blitt Gud?»

I Det nye testamente med sin skapertanke og hele sin gammeltestamentlige bakgrunn er en slik sammenblanding av Gud og menneske overhodet umulig, men hva ligger så her i det personale begrep gjenfødelse?

Det er først i Paulus' senere forfatterskap vi finner vokabelen παλιγγενεσία, nemlig i Tit. 3, 5. Her har det i motsetning til Mt. 19, 28 et helt personlig eksistensielt innhold, og ingen esjatologisk karakter. Paulus ber nemlig Titus om å minne de kristne kretere om å være fordragelige og overbærende mot hedningene. De hadde nemlig selv en gang vært villfarne (v. 3), og deres kristenstand skyldes ikke overlegen etisk holdning som skulle berettige til ringeakt overfor andre. Når de overhodet er blitt Guds eiendomsfolk (2,

14) har det utelukkende sin grunn i Guds miskunn, som «frelste oss ikke for rettferdige gjerningers skyld — men ved λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως ved Hellig Ånd». Den siste genitiven ἀνακαινώσεως πνεύματος hører vel også til λουτροῦ (Moe: Apostelen Paulus' forkynnelse og lære s. 277 anm.), og skal derfor ikke tas som en nærmere forklaring til παλιγγενεσία cfr. J. Jeremias: Der Brief an Titus s. 66). Det artikkelløse dobbeltuttrykk skal ikke her fremheve «badet» i og for seg, men meget mer understreke dette frelsesmiddels — dåpens — eiendommelige vesen som både gjenfødelse og fornyelse. Selv om Paulus aldri gir uttrykk for at de troende er født av Gud, men heller taler om nyskapelse (Moe: Johannesevangeliet s. 255), så har vi dog her et klart og umisforståelig uttrykk for at livet med Gud settes i forbindelse med dåpen. I denne skjer en gjenfødelse av mennesket.

Frelsen — barnekåret — er av nåde, men nåden har et synlig middel, badet, som ikke er rensende vask i vanlig forstand, men gjenfødelse til andre kår enn de som er gitt i og med skapelsen, og fornyelse av hele personlighetens livsforhold og evighetsskjebne. Når badet har denne virkning skyldes ikke det vannets iboende kraft, men hellig Ånd. Gjenfødelse og fornyelse er stillet sammen ikke bare som to nærbeslektede begreper som gjensidig kaster lys over hinannen, men må sees som to uttrykk der dekker hver sitt forhold. Gjenfødelsen er «ein uns widerfahrenes Heilswerk» og fornyelsen er «ein an uns geschehenes Tun des heiligen Geistes» (Wohlenberg: Pastoral-Briefe s. 258). Gjenfødelsen er her et religiøst forhold som fremhever «rettferdiggjørelsen av nåde» som et troverdig ord (v. 7), og fornyelse er her et etisk forhold som understreker «saktmodighet mot alle mennesker» (v. 2 og 8).

Clemens Alexandrinus har til παλιγγενεσία føyet πνευματική for å kunne differensiere mellom verdens-gjenfødelsen og person-gjenfødelsen (The International Standard Encyclopedia: Regeneration), og hermed står vi vel ved opprinnelsen til den senere både lærde og lege forståelse av gjenfødelsen som en pnevmatisk hendelse i menneskets ånd — i personlighetslivet — istedenfor hva gjenfødelsen etter sammenhengen virkelig er, en handling med det totale menneske — *med* personlighetens liv. Den kristne kreter, og dermed enhver troende, er under nærværende synspunkt ikke et krater i hvis indre Gud lar livets krefter gjære for med eruptiv kraft å la dem bryte frem i dagen. Han ligner meget mer, både med sitt indre og ytre liv, en slags stella nova som Gud ved sine midler stiller på sitt firmament, bestemt til å følge Guds lov og til å lyse for Gud og verden.

*

Det mål vi har satt oss for denne undersøkelse forbyr oss å ta opp til drøftelse alle de ord og begreper som på forskjellig vis kan parallelliseres med παλιγγενεσία, og som har gitt uttrykket delvis et innhold det etter sin opprinnelse neppe har. Det gjelder spesielt begrepet nyskapelse. Det er for øvrig overflødig da Olaf Moe allerede har gjort det i ovenanførte arbeid i For Lære og Liv, men i denne avhandling savner vi dog en nærmere behandling av visse ord og begreper som er nærbeslektet med begrepet gjenfødelse fordi de er hentet fra samme livssfære som dette.

Slike ord finner vi imidlertid ikke hverken hos synoptikerne eller hos Paulus. *Jakob* derimot har et uttrykk som uten tvil skal dekke det ellers kjente ord gjenfødelse, et ord han kanskje ikke har kjennskap til eller helst vil unngå for ikke å alludere til religioner hvis karakter er totalt annerledes enn kristendommen. I sitt brev (1, 18) omtaler han nemlig «lysenes Far» fra hvem det utelukkende kommer gode og fullkomne gaver, og som den der «etter sin vilje har ἀπεκύησεν oss ved sannhets ord». Ἀποκυέω = τίκτω i v. 15 forekommer ikke i LXX, men er kjent fra århundredet før Kristus (Fr. Hauck: Der Brief des Jacobus s. 63, og Die Kirchenbriefe s. 10 ff.). Det er karakterisert som Filos yndlingsuttrykk, men i Det nye testamente er det bare Jakob som har det, og da ikke i vanlig — om den fødende kvinne, moren — men alltid i overført betydning. Som skapning er mennesket å se bare som et foster omgitt av naturens krefter, men som kristen er mennesket brakt ut av dette moderskjød hvor destruksjonen alene rår — «synden føder død» — og ført inn i lysenes Fars tilværelse, som den første av alle. Denne overgang er ikke skjedd ved en ny menneskelig fødsel eller ved inngytelse av guddommelig vesen etter gnostisk oppskrift, men under fødselsveer ved hjelp av «sannhets ord». Det er ikke lett å avgjøre om «sannhets ord» er eksklusivt å forstå — som Ordets nådemiddel — hvorved det utelukkende er tenkt på forkynnelsen, eller om det er inklusivt, som et omfattende uttrykk for hele Guds råd og dermed også omfatter dåpen som det egentlige gjenfødelsesmiddel. Vi er tilbøyelige til å mene det siste, for liksom «sannhets ord» er det gammeltestamentlige uttrykk for Guds omfattende åpenbaring i ord (Salm. 119, 43), så er det i nytestamentlig forstand det allsidige evangelium, som altså også bl. a. omfatter dåpen. Med andre ord, at Jakob her ikke utelukker dåpen og alene vil understreke det vokabulære ved evangeliet, men meget mer har dåpen i tanke som det egentlige gjenfødelsesmiddel. Hvorledes dette ord gjenføder sier ikke Jakob noe bestemt om, men han har ikke bare interesse av å stille de hedningekristne opp mot jødekristne som de der mer enn dem

er født av Gud. Han vil også gi uttrykk for at her ikke bare er skjedd et påviselig indre fenomen, men at det er noe som er skjedd oss i sin helhet. At det totale menneske er kommet ut av den naturgitte — loviske — situasjon, og inn i nådens — evangeliske — forhold til Gud.

Peter er den eneste av apostlene om hvem vi med sikkerhet vet at han var gift (Mark. 1, 30). På forhånd skulle vi da tenke at han som var fullt fortrolig med alle familielivets faser enten av finfølelse unnlot eller av pedagogisk frimodighet nettopp ville anvende bilder fra partus-forholdene. Det siste er tilfelle. I 1 Pet. 2, 2 oppfordrer han de «adspredte utlendinger» til bl. a. å avlegge all ondskap, og «lenges likesom *nyfødte barn* etter den åndelige, uforfalskede *melk*». Og selv om det fra naturens side ikke finnes sammenligningspunkt lovpriser han Gud og vår Herre Jesu Kristi far «som etter sin store miskunn har ἀναγεννήσας oss til et levende håp, ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde» (1, 3). Videre oppfordrer han i samme kapitel (v. 23) til uskrømtet broderkjærlighet, idet han taler til dem ikke bare som de der ved Guds makt «holdes oppe» som på faderarm (v. 5) og som de der ved den Hellige er «hellige» (v. 15) og ved Kristus «tror» (v. 21), men også som de der er «ἀναγεγεννημένοι, ikke av — ἐκ — forgjengelig, men uforgjengelig sæd, ved — διὰ — Guds ord som lever og blir» (v. 23).

Ἀναγεννάω, som nyttes i prologen til Siraks bok, og i Det nye testamente bare i våre forbindelser, er utelukkende brukt i overført betydning. Gjenfødelsen er her ikke et litterært uttrykk for en mentalforandring, men et billedlig uttrykk for en ny total situasjon idet de troende er blitt ført ut fra en prøvsom tilværelse (v. 6—7) under naturlig forplantning, og ved overnaturlig inngrep blitt brakt inn i et nytt menneskeliv over hvilket håpet lyser. Det er ikke her slik at Guds ord er plantet inn i dem, lik den sæd — semen — som falt i god jord (Mt. 13), men meget mer så at de adspredte selv — i motsetning til dem som plaget dem — har vært gjenstand for en forskyvning fra en håpløs eksistens hvor alt visner (v. 24), og inn til en uforgjengelig og forhåpningsfull tilværelse. Det middel hvorved denne nye tilstand er kommet i stand er ikke den iboende menneskelige optimisme og evne til å gjøre kummerlige forhold lyse eller en innflytt overmenneskelig kraft, hva enten den er en fysiologisk potens eller en innsprøytning av gnostisk idémateriale. Det er utelukkende ved Guds ord, dvs. evangeliet og den deri inneholdte og påbudte dåp (cfr. G. Wohlenberg: Der 1. und 2. Petrusbrief s. 28 og Fr. Hauck: Die Kirchenbriefe s. 41 og 50).

Hvordan er det så med *Johannes*, den avgjorte dualisten blant

evangelistene og de nytestamentlige forfattere, han som taler om løgn — sannhet, mørke — lys og død — liv, har han noe om fødsel — gjenfødelse?

Vi leter forgjeves etter substantivet παλινγενεσία og verbet ἀναγεννάω, men om dem som har fått retten til å bli Guds barn sier han at den ikke er odelsrett i og med den naturlige fødsel, men at den er en følge av å være ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν (Jhs. 1, 13). En vending som ikke forekommer ellers i evangelieskriftet, men for øvrig er brukt i den brevlitteratur som bærer Johannes' navn. Således finner vi bl. a. i I. 5, 1: «Hver den som tror at Jesus er Kristus ἐκ του θεοῦ γεγέννηται, og hver den som elsker τόν γεννήσαντα dvs. Faderen, han elsker også τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ». Her er ikke forestillingen den at Gud avles eller fødes i en (I. 5, 1), eller at kjærligheten fødes i en (I. 4, 7), eller at rettferdigheten fødes i en (I. 2, 29), eller at seier fødes i en (I. 5, 4), eller at troen fødes i en (I. 5, 1), eller at evnen til ikke-synde fødes i en (I. 3, 9), men at disse kristne prerogativer eller dyder utelukkende er tegn på at vedkommende ikke er en eksistens av blod, kjød og manns vilje (1, 13), men er født av Gud, dvs. gjort til barn av Gud og fått del i dette barnekårs enestående herlighet (I. 3, 1—2).

Vi legger ellers merke til at Johannes ikke bruker preposisjonen διά i denne forbindelse, slik som de øvrige nytestamentlige forfattere der ellers betjener seg av forestillingen om en gjenfødelse, men at han i likhet med hva vi finner i gnostisk-synkretistiske skrifter nytter preposisjonen ἐκ — av, ut av. Likeså at han ikke bruker det flertydige begrep gjenfødelse, men holder seg til det vanlige ord føde, fødsel, riktignok i overført betydning, og med tilføyelsen «av Gud» eller ἐκ πνεύματος.

Det siste finner vi i Jesu nattlige samtale med Nikodemus (Jhs. 3, 1—8). Menneskets forhold til Gud, i den subjektive hengivelse i tro, blir nevnt de to imellom litt senere i samtalen (v. 14—21), men aller først finner Jesus anledning til å komme inn på Guds forhold til mennesket. Nesten før Nikodemus får avsluttet sin vel gjennomtenkte innledning, og før han får komme frem med sitt egentlige ærend — hva nå det måtte være — sier Jesus til ham: «Sannelig, sannelig sier jeg deg, uten at noen γεννηθῇ ἄνωθεν, kan han ikke se Guds rike. Nikodemus sier til ham: Hvorledes kan et menneske γεννηθῆναι, når han er gammel? kan han vel annen gang komme inn i sin mors liv og γεννηθῆναι? Jesus svarte: Sannelig, sannelig sier jeg deg: Uten at noen γεννηθῇ av vann og ånd, kan han ikke komme inn i Guds rike. Τὸ γεγεννημένον av kjød er kjød, og τὸ γενεννημένον av ånd er ånd. Undre deg ikke over at

jeg sier til deg: I må γεννηθῆναι ἄνωθεν. Vinden blåser dit den vil, og du hører den suser, men du vet ikke hvor den kommer fra, og hvor den farer hen; således er det med hver den som γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.»

I referatet av denne samtalen, som i sine brev for øvrig, bruker Johannes det vanlige ord for å føde, γεννάω, i passiv, og både i konkret (v. 4) og i overført betydning, og da alltid med et betydningsfullt tillegg som ἄνωθεν (v. 3 og 7), ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (v. 5) og ἐκ τοῦ πνεύματος (v. 8). Når det gjelder begrepet «fødes av Ånden» må vel det forståes som en variant av uttrykket «fødes av Gud» (1, 13. 1. Jhs. 2, 29 m. fl.). Det som nemlig her skal understrekes er at det ikke er tale om den guddommelige skapermakt, som i den naturlige fødsel, men at det er en nyetablerende og fornyende Ånd som trer i virksomhet på en underlig og uforståelig måte. Dog således at det hele både kan omfatte og kan bli merkbart endog for en gammel stivbent en som Nikodemus (O. Moe: Johannesevangeliet, 3. kap.).

At det er Hellig-ånden som her er i virksomhet går også frem av at gjenfødelsen skjer «av vann og ånd». Her er ikke en oppfordring til en intensivert renselse i kultiske bad og dermed sammenhengende åndelig samling til kontemplasjon. Det er heller ikke tenkt bare på det alminnelige at vannet, etter det profetiske ord, er billede på renselse fra synd (Jes. 1, 16), og at ånden er prinsippet for det nye liv som da begynner (Esek. 36, 25—27). Den historiske bakgrunn, Johannes døperens og Jesus-disiplenes dåpsvirksomhet, gir oss rett til å tenke på denne vanndåp p.d.e.s. og på den åndsdåp døperen hadde sagt Messias skulle døpe de botferdige sjeler med (Mt. 3, 11 m. fl.) p.d.a.s. Enhver som virkelig vil inn i Guds rike må underkaste seg dåp, den på den tid praktiserte og av fariseerne ringeaktede dåp, og den i vår tid av så mange underkjente og misforståtte dåp etter Jesu befaling i Mt. 28, 18 ff. For denne dåp er ikke vannet det avgjørende, selv om dette ikke er utelukket, men må være med. Det hele har sin verdi i Ånden, som er den som gir de nye livskår og muligheter. Ånden er her ikke en hvilkensomhelst åndelighet, men den ved Kristus formidlede Hellig-ånd.

At Ånden her ikke er menneskeånden i en eller annen vellykket utfoldelse, fremgår av at den fødsel det her er tale om også skjer ἄνωθεν, fra oven. Stedsadverbiet «ovenfra» (Jhs. 1, 13. 3, 31) kan også ha tidsbetydningen «forfra», fra begynnelsen (Lk. 1, 3), og ut fra denne betydning har vi da uttrykket «på ny» (cfr. Gal. 4, 9 m. fl.). At denne betydning virkelig er den som er tilsiktet på vårt

sted bekreftes ikke bare av sammenhengen, men også av den gjenklang av vårt sted som vi finner allerede hos Justin i Apol. 1, 61: «Dersom I ikke blir gjenfødt kan I ingenlunde komme inn i himmelriket.» Luther oversetter det også slik. Her er ikke tenkt på en gjentagelse av den gamle naturlige fødsel, men en fødsel av en høyere og høyeste orden. Det kreves noe annet for «å se» — ikke glane, men være med på, oppleve — Guds rike enn det som den mest ansette rådsherre kan være født til og ved lærdom nå frem til. Ingen aktivitet fra menneskets side kan her komme i betraktning — «kjød og blod kan ikke arve Guds rike» (1 Kor. 15, 50). Bare en passiv holdning fra menneskets side overfor Guds suverene handling med det kan føre over til Livet med stor L. Hele menneskets religiøs-etiske situasjon må bli en annen, så det bare kan sammenlignes med, ja være en ny fødsel.

«*I* må fødes på ny!» sier Jesus, og ikke: det må fødes noe *i* Eder, som om Guds ånd, ord, visdom eller kraft skulle inngydes som en slags sæd i menneskets indre personliv, det bevisste eller/og det underbevisste. At det ikke er noe *i* en, men noe *med* en som må skje, fordi mennesket ikke kan bryte sin egen ring, skjønner også Nikodemus. Han spør nemlig ikke etter hvorledes *han* skal kunne være moderskjød for det som skal unnfanges og fødes, men hvorledes *han selv* skal kunne *komme inn i* de forhold som gir del i Guds rike (v. 9). Skjønt Nikodemus, som en første innvending, tenker på den naturlige fødsel, har han dog ikke glemt den forvandling som skulle skje når Gud utøser sin ånd over folket. Han tenker bare ikke først og fremst på den «indre forandring», men på etableringen av den nye ytre situasjon. Den som rabbinerne talte om når Gud fornyet mennesket ved å helbrede det, fjerne dets nød og fare, og tilgi dets synder (Billerbeck). At de dermed «kun» (Moe, Jhs. ev. fotnote s. 164) mente at dets befinnende eller gudsforhold ble som nytt, er dog ikke så lite. Det er nemlig her vi har nøkkelen til forståelsen av gjenfødelsesbegrepet i Jhs. 3, og det til fortrengsel ikke bare for den hellenistiske mysteriereligiøsitets metamorfose av mysten, men også til overvinnelse av den etiske betydning som så ofte legges inn i det (cfr. Moe s. 183). Det var nemlig ikke for ingen ting at Jesus i samtalen med Nikodemus tok opp tilbudet om en ny fødsel. Som han i samtalen med den samaritanske kvinne knyttet til det som for henne lå nærmest, nemlig brønnvannet, knyttet han til det som for «Israels lærer» var det store spørsmål, gudsforholdet. En ting var å være den største blant kvinnefødte, en annen ting å være født av den store Gud. Og så går Jesus og Nikodemus inn på en felles arena, nød-

vendigheten av å bli født på nytt. Jesus viser Nikodemus at gjenfødelsen — det nye gudsforhold — ikke etableres ved en dåp i vann — som hos jødene — eller dåp i jord — som hos naturreligionene — eller en dåp i ild — som i mysteriene — eller som en dåp i ånd — som i ekstasen —, men ved en dåp av «vann og Ånd». Den dåp og den ånd Han var kommet for å gi dem, og som førte dem fra livet under lovens forbannelse til livet under nådens velsignelse, det nye og evige gudsforhold.

Det er den objektive grunn for nyetableringen av gudsforholdet Jesus understreker i første del av samtalen med Nikodemus. I den senere samtale, hvor dog Nikodemus er helt taus og Jesus alene fører ordet, kommer han så inn på den subjektive betingelse for at den nye situasjon kan bli til frelse, nemlig troen og vandringen i lyset. Som et barn som fødes inn i den naturlige verden selv må snappe etter livet ved å dra pusten, må den gjenfødte selv tilegne seg det nye barnekår hos Gud ved å anvende på seg selv det nye gudsforholds veldige muligheter.

*

Hva det nytestamentlige gjenfødelsesbegreps vokabler, παλιγγενεσία, γεννάω — ἀναγεννάω, ἀποκυέω, τίκτω, står for i deres sammenheng har vi nettopp sett. Her skal vi bare kort samle det hele i følgende bemerkninger:

Den nytestamentlige tale om gjenfødelse dreier seg ikke om et fenomen innen den biologisk-fysiologiske verden, men hører utelukkende hjemme i den religiøs-etiske idé-verden. Det er Guds forhold til menneskene og menneskenes forhold til Gud det alene dreier seg om, og som et dekkende uttrykk for dette tales det om å fødes på ny, om gjenfødelse.

Begrepet er ikke utelukkende nytestamentlig. Det er kjent både i den human-kulturelle verden som mystisismen, og i den jødiske verden som i rabbinismen. Det har dog et fra disse siste forskjellig innhold idet gjenfødelsen er knyttet til Kristus.

Det er tale om en verdens-gjenfødelse og om en person-gjenfødelse. Som verdens-gjenfødelse er det et kosmisk-esjatologisk begrep, hvor verden — tross fosterforgiftning, kan man vel si — dog fremdeles er som i embryologisk tilstand hos — ikke ved, men i — Gud, og ved veer fremkalt av Herren ved Kristi gjenkomst skal den bli ført inn i en total ny situasjon med annerledesartede kår for alle. (Mt. 19, 28.)

Person-gjenfødelsen aksentuerer ikke det futuriske så meget som det presentiske. Det er her og nå den skjer. Den er nødvendig, for

bare det å være født gir ikke del i Guds rike, en gjenfødelse må til. Denne gjenfødelse er ikke partiell, den er total, omfatter det hele menneske. Det er ikke noe *i* en som hender, det er noe *med* en som skjer. Med den overføres en fra de forhold en har ved den naturlige fødsel til de kår som utelukkende er evighetsbestemte (1 Pet. 1, 23). Som skapning er mennesket å se som et foster omgitt av naturens destruktive krefter, som gjenfødt er mennesket ført inn i tilværelsen hos lysenes og alle barns far (Jak. 1, 15, 18). Som født og gjenfødt er en ikke bare hos sine jordiske foreldre, en er også barn av Gud (1 Johs. 5, 1), og har ikke bare denne jords odelsrettigheter, men eier også barnekårets herlighet hos ens himmelske far. Ved gjenfødelsen løsrives en fra denne verdens moderskjød, og knyttes for alltid til kilden for det evige liv. «Liksom Kristus ved sin død ble tatt ut av den nærværende onde verden, og ved sin oppstandelse er gått inn i den tilkommende verden, således er også de kristne ved sin forening med den døde og oppstandne Herre, prinsipielt blitt forløst fra den nærværende verden og satt over i Guds elskede Sønns oververdslige rike, blitt borgere i himmelen» (Moe).

Gjenfødelsen skjer ikke uformidlet, som av seg selv, bare man tror en eller annen bibelsk sannhet, f. e. forsoningen, man på personlig få del i den. Man har ikke del i solen (fordi) om man sitter i en mørk kjeller og tror den skinner, man må få solen inn til seg eller føres inn i solskinnet for å få del i solens liv og lykke. Det er ved Guds ord, evangeliet og den deri tilbudte dåp, vi føres inn i den nye stand hos Gud (Jhs. 3, Tit. 3). Dåpen er nådemidlet i særegen forstand, bare ved den får en del i det barnekår en ellers er tilbudt og tror på.

Den gjenfødtes kår er evig fullgode, men selv er den gjenfødte ikke fullvoksen og i alle deler myndig (cfr. 1 Pet. 2, 2). Han er ennå barn, fullt og helt avhengig av de nye forhold. Hva disse er går frem både av selve gjenfødelsesbegrepet og dets paralleller.

Gjenfødelse gir nemlig barnekår hos Gud. Ὑιοθεσία (Gal. 4, 5) dekker fullstendig forholdet, og for så vidt som barnekåret er rettferdiggjørelsens endelige formål er gjenfødelse og rettferdiggjørelse kongruente begreper. Det er bare det at metaforene er hentet fra forskjellige forhold, den første fra familielivet og den andre fra rettslivet.

Hva angår de andre såkalte paralleller, så er de neppe paralleller i egentlig forstand. De ligner nemlig ikke linjer som løper ved siden av hverandre og fører til samme mål, hva enten man følger den ene eller den annen. De er meget mer kryssende spor som gjør

gjenfødelsesbegrepet rikere og mer nyansert. De utfyller begrepet, men kan ikke erstatte det. Det gjelder «levendegjørelsen» (Jhs. 5, 21. Ef. 2, 5 m. fl.), hvor den «dødfødte» ved gjenfødelsen får del i Guds liv. Det gjelder «åndsmeddelelsen» (Jhs. 3) hvor det sarkisk-psykiske menneske ved gjenfødelsen får del i Gudsrikets pnevma. Det gjelder «nyskapelsen» (2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15) hvor det gamle menneske ved gjenfødelsens suverene inngrep fra Gud selv er blitt ny og er ført inn i noe absolutt nytt. Det gjelder også «samfunnet med Kristus i hans død og oppstandelse (Rom. 6, 2—11) hvor den asosiale og gudfremmede ved gjenfødelsen føres inn i et vennlig og nært samfunn med den levende Kristus.

*

Fødsel er noe annet enn bedekning og unnfangelse (cfr. Luk. 1, 35—36 og 2, 1—14), og er ikke tilfredsstillende forklart selv ved en fyldig biografi. På samme vis er gjenfødelse ikke uten videre forklart ved det nye livs tilblivelse og utfoldelse, men må forståes ut fra dens egenart og den metafor den har tilknytning til.

Er rettferdiggjørelsen av mennesket en akt hos Gud — extra hominem in Deo — er gjenfødelsen en Guds akt *med* mennesket, og forståes best ut fra det forhold at Gud som har gjort seg ferdig med rettsoppgjøret ikke lar den rettferdiggjorte gå sine egne veier, men aksepterer ham som sin, og i gjenfødelsen setter ham i barnekår hos seg.

Den gjenfødtes liv og samliv med Gud og mennesker er en psykologisk, religiøs og etisk situasjon hvis beskrivelse faller utenfor rammen av nærværende undersøkelse, som har gitt som resultat at regeneratio est adoptio, et qui vere credit regeneratus est!

MORMONISMEN

OPPHAV, ORGANISASJON OG LÆRE

Prøveførelesing for den theologiske doktorgrad 21. september 1956.

Her i noko utvida form.

Av Knut Rygnestad.

Mormonismen, eller «The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints» som mormonane sjølve kallar trussamfunnet sitt, skriv seg frå Amerika. Grunnleggjaren av dette samfunnet er *Joseph Smith jr.*, født i Vermont 23. desember 1805. I det miljøet han vaks opp i, var kampen for tilværet hard, opplysninga var lita og kunnskapane små. Ovtru og svermeri vann lett inngang, moralen var låk og kristensynet sekterisk. Foreldra hans, *Joseph Smith sen.* og *Lycy*, f. *Mack*, var mykje opptekne med religiøse spørsmål og diskusjonar, og båe hadde religiøse draumar og visjonar.

Dette miljøet måtte verke mykje uheldig på sonen, mangslungen og mykje av ein drøymar som han var. For mor hans var han geniet, og sjølv meinte han at draumane hans openberra det som kom til å hende. Ei tid dreiv han med skattegraving, farta ikring, førde bort ei gjente og gifte seg med henne mot hennar fars vilje, og var i det heile ikkje så lite av ein villspiker.[1])

I det trussamfunnet han vart grunnleggjar av, hadde openberringar ein framskoten plass. Han påstod at han alt i 15 års alderen fekk den første openberring. Han såg Gud og Kristus som gav han forlating for syndene, og sa at han skulle ikkje slutte seg til noko av dei kyrkjesamfunn som då var, fordi alle var forderva og fråfalne. Som attanåring fekk han ei ny og for han avgjerande openberring. Då såg han engelen *Moroni* som sa til han, at i ein haug i nærleiken låg ei bok skriven på gullplater, som inneheldt det ævelege evangelium i sin reinleik og fullnad. Fire år etter, i 1827, fann han platene og eit par «profetbriller» som sette han i stand til å tolke innhaldet av platene, som — etter det han sjølv fortel — var skrivne på forbetra egyptisk språk med arabiske, assyriske, egyptiske og kaldeiske bokstavar.

«Profetbrillene» kom vel med då han gjekk i gang med å skrive av og tyde innhaldet i boka, for sjølv var han ingen lærd mann. Han kunne knapt skrive, og kunnskapane hans i lesing var òg mykje elementære. Han måtte difor få hjelpesmenn, og det fekk han. Den første som fungerte som sekretær for han, var farmaren *Martin Harris*. Smith ordna det på den måten at han hengde opp eit teppe som føreheng i eit rom i huset åt verfaren sin. På den eine sida av teppet sat han med «profetbrillene» og omsette frå platene, og på den andre sida sat Harris og skreiv det ned. Harris vart avløyst av *Oliver Cowdery* som atter vart avløyst av ein ung bonde, *David Whitmer*. I tre år arbeidde Smith med omsetjinga, og så tok Moroni tavlene attende.[2])

Slik vart «The Book of Mormon» til. Ho er delt inn i 15 mindre og større bøker. I forma har ho Det gamle testamentet som føredøme, og stilen i henne er ei etterlikning av den som vi har i vår Bibel. Mange vers og stundom heile kapitel frå G. T. og N. T. er tekne opptatt og parafrasert. Det vrimlar av openberringar og historier. Framstellinga er hjelpelaus og stilen monoton. Boka er ei av dei mest keidsame og uttværa fabelhistorier ein kan lese. *Mark Twain* har karakterisert henne som «kloroform i trykt tilstand», og historikaren *Eduard Meyer* har sagt, at ikkje noko menneske, så nær som kanskje ein mormon, kan få seg til å lese henne heilt ut.[3])

Mormonboka veit å fortelje at dei første ibuarane i Amerika var huslyden til ein som hette *Jared*, som etter den mislykka byggjinga av Babels tårn drog til Amerika. Under kampar og krigar som fylgde, heldt jaredittane på å verte utrudde, og då var det, ca. 600 f. Kristus, at den andre utvandringa gjekk føre seg, med di *Lehi* av Manasse ætt forlet Jerusalem. Utvandrarane sigla gjennom Raudehavet, forbi India og Australia og over Stillehavet til vestkysten av Amerika. I det nye landet vart Lehi ættefar til to folk, lamanittane og nephittane, som stødt låg i krig med kvarandre, inntil nephittane vart utrudde. Lamanittane fall tidleg frå Gud, og dyrka avgudar. Dei vart forbanna av Gud, og som straff miste dei si kvite, vakre hud og vart raudhuda. Frå desse var det indianarane ætta ned(!). Nephitane hadde vori Guds utvalde folk. Mellom dei var det Kristus hadde openberra seg straks etter himmelferda. Han var hos dei i 3 dagar, preika for dei, gjorde store undergjerningar, valde ut 12 apostlar og grunnla ei kyrkje. Etter at nephittane hadde vorti drepne av lamanittane til siste mann, var det ikkje eit menneske att som kjende Gud, så nær som Moroni som gøymde dei tavler som folket sine heilage bøker var inn-

graverte på. Det var desse tavlene Joseph Smith sa han hadde funni.[4])

Alt i 1834 kom *E. D. Howe* i boka «Mormonism unveiled» med den teori, at hovudinnhaldet i Mormonboka skreiv seg frå romanen «The Manuscript found» som den kongresjonalistiske presten *S. Spaulding* hadde skrivi i 1812. Frå 1809—1813 budde Spaulding i Conneaut i Ohio, og vart interessert i dei mange oldfunn som vart gjorde der. Desse funna meinte han kunne tyde på ein kultur som hadde gått til grunne for mange hundre år sidan, og at det fanst likskap mellom indianarane i Nord-Amerika og det jødiske folket, både når det galdt språk, sed og skikk. Spaulding dikta så saman romanen sin om at indianarane ætta frå jødar som under leiing av Nephi og Lehi hadde forlati Jerusalem, sigla over havet og slått seg ned i Amerika. Det vart usemje mellom nephittane og lamanittane, og dei levde i stendig strid med kvarandre.

Manuskriptet til romanen, som Spaulding las opp for fleire av venene sine, vart sendt til ein boktrykkar i Pittsburg, men det vart ikkje trykt. Spaulding døydde i 1816, og familien interesserte seg ikkje meir for romanen hans. Manuskriptet vart liggjande på trykkeriet, der kven som helst kunne lese det og take avskrift av det. Til slutt kom det bort, utan at nokon visste kvar det hadde vorti av det.

Det var baptistpresten *Sidney Rigdon* som hadde funni det og fjerna det, seier Howe. Det var han som endra det og gav det den forma det har fått i Mormonboka. Som predikant gjorde han stor lykke i Ohio, nett med dei lærdomar som ein finn i Mormonboka. Han vart kjend med Smith, og fann i han den mannen han trong for planen sin om å grunnleggje eit nytt religionssamfunn. Då Mormonboka hadde komi ut, sa både broren og svigerinna åt Spaulding og fleire med, at dei hadde høyrt han lesi opp hovudinnhaldet i romanen hans, og at den inneheldt så å seie det same som Mormonboka.[5])

Denne teorien har mormonane vist attende med indignasjon. Dei viser til at det i 1884 vart funni eit manuskript av Spaulding, og at kven som helst kan overtyde seg om at det ikkje er originalen til Mormonboka.[6]) Til det kjem at både Harris, Cowdery og Whitmer og åtte andre menn høgtidleg har sagt frå om at dei hadde sett gullplatene. Dei tre første braut med Smith, men jamvel etter brotet heldt dei avgjort fast på at dei hadde sett platene. På gravsteinen sin valde ein av dei denne innskrifta: «Jødane si bok og Nephittane si bok er ei. Sanninga er æveleg.»[7])

Påstander står såleis mot påstander. Men det kan vel knapt vere

nokon tvil om at gullplatene har ikkje eksistert, noko ein så kjeldekritisk og dugande historikar som Eduard Meyer òg er samd i. I boka si «Ursprung und Geschichte der Mormonen» kjem han til den slutning at platene ikkje har funnest. Smith hadde fleire gonger sagt at det var ikkje noko i den kista han sa han hadde funni dei i. Men det hindrar ikkje, seier Meyer, at så snart han kom i si visjonære stoda, var dei der for trua hans. Og når det galdt hjelpesmennene hans, kunne dei visst i den atmosfære dei levde under, sjå og tru kva som helst.[8]) M. o. t. det provet mormonane meiner er å finne i det før nemnde manuskriptet åt Spaulding, er vel å seie, at er det så at det er eit manuskript av han som ligg til grunn for Mormonboka, så ville sjølvsagt ikkje Smith og Rigdon vera så stuttsynte, at dei ikkje makulerte det etter at dei hadde nytta seg av det.

Med Mormonboka hadde Smith fått det grunnlaget han trong for å gå i gang med å organisere eit nytt trussamfunn. Som rimeleg er påstod han at også organiseringa grunna seg på openberring. Han fortel at han og ein av venene hans, Cowdery, fekk vitjing av døyparen Johannes medan dei ein dag i mai i 1829 heldt bøn i ein skog. Døyparen sa at han handla etter fullmakt frå apostlane *Peter, Jakob* og *Johannes,* som hadde lyklane til det melkisedianske prestedømet. Han nemnde ut Smith og Rigdon til prestar av det aronittiske prestedømet, og påla dei å døype kvarandre og vigje kvarandre til eldste, noko dei gjorde.[9]) Året etter, 6. april 1830, vart mormonsamfunnet grunnlagt i staten New York, og så kunne propagandaen take til.

Smith og Cowdery hadde nok drivi med forkynning av den nye læra før samfunnet vart organisert, men det var først etter organiseringa at propagandaen tok til for fullt. Nokre av dei som vart vunni, vart straks ordinerte til forkynnarar. Dei skræmde med at domedag var nær, lokka med at dei som slutta seg til dei, skulle få nyte alt godt for tid og æva, og oppmoda til å vere med å atterreise Sion. Propagandaen fengde. På stutt tid vann dei ca. 2000 tilhengjarar.[10])

Det drygde ikkje lenge før mormonane øste opp folket. Smith viste seg å vera maktglad og pengeglad, og tok til å bruke krigerske uttrykk mot «heidningane», dvs. dei som ikkje slutta seg til han. Dette vart ikkje tålt, og i 1831 måtte han og flokken hans flytte frå Palmyra, der dei til då hadde haldi til, og til Kirtland i Ohio, der m. a. målaren og glasmeistaren *Brigham Young* slutta seg til dei, han som etter Smiths død vart øvste leiaren deira. I Kirtland slo dei stort på det, bygde eit tempel som kosta ca. 40 000 dollar

og dreiv bank med Rigdon som direktør og Smith som kasserar. Framferda deira vekte otte og forarging hos folket, og då det vart kjent at banken hadde svindla, kom opinionen mot dei så i kok at Smith og Rigdon i 1838 laut røme til Missouri.[11])

Tilhengjarane deira fylgde snart etter. Smith hadde hatt ei openberring i 1831 — han hadde i alt 37 openberringar det året — som gjekk ut på at Missouri var lovnadslandet der Sions stad skulle byggjast. Ved Grand River bygde dei ein by som Smith etter ei openberring gav namnet Adam ondi Ahman. Det skulle vere reformert egyptisk og tyde Guds dal der Adam velsigna borna sine. Smith hadde hatt ei openberring om at det var her Paradishagen hadde legi, og no skulle mormonane samlast der. Det var her dei tok namnet «The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints». Heller ikkje her gjekk det lang tid før dei vekte forarging. På nasjonaldagen, 4. juli, heldt Rigdon ein brysk tale mot annleis truande, den såkalla Salttale. Guvernøren sende soldatar for å skape ro. Smith og dei som stod han nærast, vart fengsla, og tilhengjarane hans såg ingen annan utveg enn å røme, noko dei, ca. 12 000 i talet, gjorde ved slutten av 1838 under leiing av Brigham Young. Smith og dei som var fengsla, vart dømde, men det lykkast dei å røme og slutte seg til trusfelagane sine.[12])

Dei slo seg ned i Illinois. Smith hadde fått openberring om at *det* var staden for det nye Jerusalem, og han tala store ord om den strålande og ævelege framtid som venta dei som ville fylgje han. Byen Nauvoo — som kulle tyda Den fagre — vart grunnlagt, og eit tempel vart bygt. Stridshugen gav seg til kjenne m. a. ved skipinga av den militære Nauvoolegionen med Smith som general i generals uniform, og ved at Smith i 1844 jamvel melde seg som presidentkandidat for U.S.A. Land og strand for mormonane og agiterte for kandidaten sin som dei kalla «Herrens Løve», og det fall ord om at dei skulle greie å vinne verdsherredømet, dersom alle gjorde som Smith sa.[13])

Året før, 12. juli 1843, hadde Smith vitra sine næraste om ei openberring han hadde fått som gjekk ut på at polygami var tillati. Openberringa vart snart kjend. Både dette og dei politiske planane han la i dagen, øste opp folket. Saman med broren sin, *Hyrum Smith,* vart han fengsla. Opinionen mot dei var så sterk at guvernøren klara ikkje å halda orden, og 27. juni 1844 braut ein folkehop seg inn i fengslet og drap båe brørne.[14])

Det såg myrkt ut for mormonane då Smith var skoten. Men så steig Brigham Young fram som føraren deira, og han stod ikkje på nokon måte tilbake for Smith, korkje i makt eller mynde.

Folkehopen la øyde både Nauvoo og templet, og mormonane måtte atter gjeve seg ut på vandring. I 1846 tok dei i veg vestover, ca. 15 000 i alt, med ca. 3000 vogner og ca. 30 000 husdyr. Etter mest umenneskeleg innsats nådde dei fram til Saltsjøen i Utah vestanfor Rocky Mountains, der «dei heilage» var samla i 1848. Staden såg ut som ei øydemark, men dei gjekk straks i gang med å dyrke han, og hadde god framgang med det. Saltsjøbyen vart grunnlagt, og tempel og forsamlingshus bygde. Sjølve kalla dei det nye landet sitt «Deseret» som skulle tyda honningbia sitt land. Dei laga seg grunnlov, men Kongressen ville ikkje godkjenne henne. Kongressen fastsette likevel grensene for territoriet Utah, og presidenten nemnde ut Young til guvernør.[15])

I organisasjonsapparatet åt mormonane spelar prestedømet ei mykje viktig rolle. Høgst står det melkisedianske prestedømet som har lyklane til alle åndelege velsigningar i kyrkja og tilgjenge til løyndomane i himmelriket. Øvst i dette prestedømet står presidentskapet (presidenten og to rådgjevarar) som presiderar over kyrkja. Deretter kjem dei 12 apostlane som har som oppgåve å forkynne evangeliet, og å vake over kyrkja sine saker og det som vert forkynt mellom alle folk. Dei står under presidentskapet i Utah, og har same myndigheit som dette i alle heimsbolkar der dei held seg til og der mormonar kjem saman. Ein annan embetsklasse er «Dei 70». Av dei er det 33 «Quorum». Dei står under apostlane, og skal syte for at evangeliet vert forkynt over all jorda. «Dei 70» har plikt til å reise til kva land som helst som dei vert sende til. Denne plikta kviler ikkje på dei eldste. Dei eldste har fullmakt til å forkynne, til å stjorne sakramenta og til å utføre andre kyrkjelege handlingar.

Under det melkisedianske prestedømet står det aronittiske eller det levittiske. Til dette høyrer biskopar, prestar, lærarar og diakonar. Biskopane skal vake over dei timelege sakene i sine avdelingar, gjeve råd og vere som fedrar for folket. Prestane skal preike og døype og vitje mormonar i heimane deira. Dei kan ordinere lærarar og diakonar, og skal ha tilsyn med forsamlingane når ein eldste ikkje er til stades. Lærarane skal vake over kyrkjelyden, øve kyrkjetukt, sjå til at medlemene kjem ofte saman og at dei gjer si plikt. Dei skal få hjelp av diakonane, om det trengst, men korkje lærarane eller diakonane har myndighet til å stjorne sakramenta eller til å utføre handspålegging.

I Utah hadde dessutan mormonane ein domstol, den såkalla Høgråd, som skulle take seg av viktige saker og vanskar som kunne kome opp. Avgjerda åt domstolen kunne appellerast til det øvste

presidentskapet, og i siste instans til den konferanse mormonane heldt to gonger om året.

I Amerika delte mormonane samfunnet sitt opp i «stavar», dvs. stavar av Sions telt, på opptil 8 distrikt. Det som låg utanfor ein stav, vart delt i «greiner» med ein president. Innan stavane og greinene hadde dei foreiningar av ymse slag. Midlar fekk dei ved å betale tiende, og ved andre offer. I Danmark t. d. betalte mormonane i 1857 kr. 2000 i tiende, og i 1880 åra hadde mormonkyrkja ca. ein million dollar i inntekt ved det som ho fekk inn i tiende og andre innsamlingar.[16]) Om tienda hadde mormonane ein song, der eit av versa lydde slik:

«Kom mormoner, lytt nå til,
mens jeg en sang forsøke vil.
Jeg velger for min tekst så gild:
«Kom fram, betal nå eders tiende!»
Det er nok ei selvsamme ord,
som i den gamle Bibel står,
men Malakias, tror jeg, har
et ord som just den retning tar.
Det synes som han skjellte sant
på Israels helgenflokk i blant,
som trengte til å høre grant:
«Kom fram, betal nå eders tiende!»

Kor:

For hvis dere lykke ønske vil,
og ønsker å bli fri for ild,
ja, ønsker helgenglans dertil:
«Kom fram, betal nå eders tiende!»[17])

Eit løynleg politi innan mormonane var dei såkalte danittane. Nemninga skriv seg frå Gen. 49, 17, der det står: «Dan skal vere ein orm på vegen, ein hoggorm innmed stigen, som høgg hesten i hælane, så ridaren ryk på ryggen.» Denne organisasjonen, som truleg skriv seg frå 1836, hadde ved eid bundi seg til å vere heilt ut lydig mot presidentskapet i mormonkyrkja, og til å utføre det som dette påla han, utan å spørje om det var rett eller ei. Han plikta å hjelpe trusbrørne sine i kvar ei naud, og aldri svike organisasjonen og dei mål han hadde sett seg.[18])

Læra si heldt mormonane for den einaste sanne. Alle andre kyrkjesamfunn enn deira eigi var apostatar. Først etter at Moroni hadde lati Smith få det ævelege evangelium, var Kristi kyrkje atter oppretta på jorda.[19]) Dei trudde nok at Bibelen var Guds ord, dersom han var rett omsett. Men i den forderva form vi hadde han,

var han ingen fullkomen vegvisar til frelse. Breva frå Jesu læresveinar var berre døde bokstavar samanlikna med breva frå deira eigi presteskap. Det fell i tråd med dette det ein mormon, *M. Dorius*, sa til den norske presten *S. B. Walnum:* «Satan har berøvet Verden et stort Antal hellige Bøger og fordærvet de faa, som vi have igjen i Bibelen, saa at de ere lemlæstede og forandrede, og at maaske ikke et Vers af den hele Bibel har undgaaet Besmittelse.»[20]) Seinare har nok mormonane moderert noko på dette synet. I ein dogmatikk av *J. E. Talmage* heiter det såleis, at endå om kanskje mange verdfulle delar av N. T. har vori latne ute eller gått tapt, og endå om brigde har sniki seg inn og feil komi med på grunn av ufullkommenskapen åt omsetjarane, så må ein likevel gå med på at som eit heile er N. T. truverdig, og at der er ein naudsynt del av dei heilage skriftene.[21]) Men evangeliet i sin fullnad er det berre Mormonboka som har. Dei som forherdar hjarta sitt i vantru og forkastar denne læra, skal verte fordømde.[22])

Serleg vekt la mormonane på ei vedvarande openberring. Gud ville ikkje frelse den som forkasta den. Openberringsgåva var kyrkja si vesentlege gåve, hennar åndelege mat og drikke. Utan den kom kyrkja til å døy.[23]) Like viktig var mirakelteikn og undergjerningar. Utan dei kunne det ikkje vere levande tru eller sanne truande. Der dei vanta, var det inga Kristi kyrkje, og inga von om sæle.[24])

Etter mormonlæra er Gud eit sanseleg vesen, med lekam og lyster som eit menneske. Han et og drikk, elskar og hatar på menneskeleg vis. Han har sjølv arbeidt seg opp til guderang. Han er ikkje allmektig eller allvitande, og kan ikkje vere meir enn på ein stad. Kristus var ikkje syndefri, og hadde laster og syndig trå som eit menneske. Og Den heilage Ande er ikkje ein person i guddomen.[25])

Arvesynda nektar mormonane. Det heiter om det i trusartiklane deira: «We believe that men will be punished for their own sins, and not for Adams transgressions.»[26]) Barnedåp er dei difor avgjort i mot. Ein av dogmatikarane deira, *Orson Pratt,* seier om den: «Speborn har ikkje synd. Difor treng dei heller ikkje omvending og forlating for syndene. Kristus har sona for Adams synd, og små born er gjort levande i han, utan tru, omvending, dåp eller nokor som helst gjerning. Arvesynda er ikkje ei synd som etterkomarane åt Adam kan omvende seg frå, for dei har ingen handlefridom til å taka del i den. Og for di dei ikkje kan omvende seg frå den, ville ikkje dåpen vere til nokor nytte for dei. Dåpen er til forlating, ikkje for arvesynda, men for den synd ein gjer. Dersom små born treng dåp, treng dei òg tru, vedkjenning og omvending.

For dåp, utan at desse ting fylgjer med, gagnar ingen ting. Det er dei truande, vedkjennande og omvende som får syndstilgjeving i dåpen, og ingen andre. Difor får små born, om dei så var syndarar, inga tilgjeving i dåpen, og må såleis verte verande i syndene sine og gå til helvete. Men små born er ikkje syndarar. Dei er rettferdiggjorde i Kristus, og medarvingar til Guds rike. På grunn av at dei ikkje har nokor synd å få tilgjeving for, treng dei ingen «Tilgivelses-Ordinance».

Dåp skulle gå føre seg på den måten at den som var kalla av Gud og hadde fått fullmakt av Jesus Kristus til å døype, steig ned i vatnet saman med dåpskandidaten, i det han kalla han ved namn og sa: «Med fullmakt frå Jesus Kristus døyper eg deg i namnet åt Faderen og Sonen og Den heilage Ande.» Deretter vart dåpskandidaten dukka under i vatnet. Ved nattverd skulle den eldste eller den prest som stjorna den, falle på kne saman med kyrkjelyden og med ei alvorleg bøn be Gud velsigne brødet og vinen.[27])

Eit sentralt mysterium for mormonane er dåpen for avlidne, og då helst for skyldfolk. Ein mormon kan døype seg omatt i st.f. og til beste for ein avliden som var vantruande eller som ikkje hadde kjent til mormonlæra. Tek dei avlidne mot det i tru, vert dei løyste ut or fengsla sine. For at slike vikariatshandlinger kan verte utførde, er det alle mormonar si plikt, kvar dei enn er, å prøve å skaffe til vegar ei så fullnøyande ættetavle som råd er. Dette er bakgrunnen for deira genealogiske granskingar og deira ihuge etter å fotokopiere kyrkjebøker. Grunnlaget for dåpen for avlidne meiner dei å finne i 1. Kor. 15, 29, der det står: «Kva gjer då dei som let seg døype for dei døde? Dersom dei døde i det heile ikkje står oppatt, kvi let dei seg så døype for dei?» Men noko kristent grunnlag for desse handlingane er ikkje å finne i dette bibelverset, for i Korint hadde slik dåp sniki seg inn frå heidne religionar.

Den verknaden mormonane la på dåpen for avlidne, heng saman med synet deira på lyklemakta. Dei hevdar at kyrkje deira og prestane deira har fått makt til å binde og løyse. Dei viste her til det som står i Matt. ev. 16, 19: «Eg vil gjeve deg (apostelen Peter) lyklane til himmelriket. Det du bind på jorda, skal vere bundi i himmelen, og det som du løyser på jorda, skal vere løyst i himmelen.» For å få dette til å passe, snudde mormonane på det, slik at det kom til å lyde: «Det som de skriv opp på jorda, skal verte skrivi opp i himmelen, og det som de ikkje skriv opp på jorda, skal ikkje verte skrivi opp i himmelen. For av bøkene skal dykkar døde verte dømde etter deira eigne gjerningar, dersom dei sjølve har fylgt tilskipingane, eller dersom dei har fått hjelp til

det av nokon som har gjort det i staden for dei.» Det mormonkyrkja og prestane hennar batt eller løyste på jorda, galdt i himmelen òg. Det var difor eit avgjort krav at det nøye vart ført bøker over dåpshandlingar for avlidne, med di dei himmelske bøker som vert opna ved oppstoda, samstavar heilt ut med dei bøker kyrkja hadde ført. Bibelsk grunngjeving for dette meinte dei å finne i Apokal. 20, 12, der det heiter: «Og eg såg dei døde, små og store, stå framfor Gud, og bøker vart opna, og ei onnor bok vart opna, det er livsens bok. Og dei døde vart dømde etter det som stod skrivi i bøkene, etter gjerningane sine.»[28])

Eit uhyggjeleg innslag i mormonlæra er den såkalla blodforsoninga (blood atonement), som Brigham Young proklamerte i 1857. Ho gjekk ut på at det var synder som einast kunne sonast ved at halsen på den som hadde forbroti seg vart skoren over ved ei open grav, slik at blodet rann ned i grava. Grunngjevinga for denne soningsdøden fann mormonane i Hebr.br. 9, 22: «Og mest alt vert etter lova reinsa med blod, og utan at blod vert utrent, får ingen forlating.» Av synder som laut sonast på den måten, var seksuell truløyse, det å drepe ein mormon og ikkje å kunne halde tett med løyndomar i mormonkyrkja si lære og sin organisasjon.[29])

Det som har vekt den største uviljen mot mormonane, er læra deira om polygamiet. Openberringa om at manggifte var tillati, fekk Joseph Smith i 1843 i eit orakel som var retta til kona hans, *Emma Smith*. I 1853 proklamerte Brigham Young det offentleg. Mormonane såg på polygamiet som ei plikt og som ein hovuddel av religionen deira, og trudde at dei som forkasta det, kunne ikkje verte frelste. Difor laut dei ubibelske og uvise ekteskapslover verte avskaffa, og polygamiet verte innført. Det store fråfall i kyrkja tok til å ytre seg alt medan Jesu apostlar levde. Ein av hovudgrunnane til fråfallet var at det å leve ugift vart sett på som verdfullt, noko som hindra mange i å oppfylle det første og store bodet om å forplante ætta si vidare og vidare. Polygamiet var den familieorden som Gud grunnla ved *Abraham* og patriarkane, og det var den orden som dei himmelske vesen i den celestiale verda retta seg etter. Denne orden var ikkje berre ein orden som Gud var hovud og mønster for, men han skulle vare æveleg, både i og utanfor denne verda. *Abraham* og *Sara* ville halde på å oksle seg, ikkje berre i denne verda, men i alle aldrar. Og det same vil alle søner og døtter som får fullnaden av den lovnaden som vart gjeven Abraham.[30])

Den før nemnde mormonteologen Pratt ser på polygamiet som ei naudsynd fylgje av mormonane si tru på ei celestial, dvs. ei

himmelsk verd, og på deira tru på sjela sin preeksistens. Han seier at ånda som er i eit kvart menneske, er meir enn 5000 år gamal, og at Herren har ordna det slik at desse åndene skal kome til jorda og take bustad her. Til sine utvalde og trugne tenarar seier Herren: Tak dykk fleire koner for at så mange som mogeleg av desse edle åndene kan kome til jorda ved dykk. Konene skulle verte sette innsegl på for tid og æva. Dersom ikkje mennene sette innsegl på konene sine, kom dei ikkje til å få nokon rett til kvarandre i den ævelege verda, der dei då vart berre tenarar for andre. Dei derimot som utførde innseglinga, skulle verte gudar. Dette skulle drive dei til å få så talrikt avkjøme som råd var, både her og i den komande verda, der økslinga skulle halde fram i den grad, at det aldri skulle verte ende på makta og riket deira.

På den nye jord skulle økslingslovene vere dei same som her, berre med desse skilnadene: 1. Avkjømet var der åndevesen, og ikkje bein og kjøt og blod som her. 2. Desse åndevesen kunne ikkje ekte einannan. 3. Men dei skulle likevel ikkje verte utan etterkomarar. For det skal skapast ei ny jord for dei, der dei skal få bein og kjøt og blod, og gå i gjennom ei prøvetilstand, i likskap med den vi går gjennom her på jorda. Dei skal døy og verte utløyste or grava, og deira jord skal verte forløyst, fornya og herleggjord, slik vår jord eingong skal verte det. Sidan skal dei på den nye jord avle nye åndevesen. Ei ny jord må såleis skapast for kvar lekk.[31])

Det ekteskapet som Gud hadde skipa til mellom *Adam* og *Eva*, såg mormonane på som ei æveleg ordning. Denne ordninga galdt ikkje berre Adam og Eva, men alle andre òg. Vi skal take eit døme på koss dei såg på dette: Hr. A gifter seg med frk. B for tid og æva. Dei får fleire born, og så døyr kona. A gifter seg oppatt med frk. C. Ho vert utan mann i æva, dersom ho ikkje gifter seg med A også for tida. Gifter ho seg med A for æva, får han 2 koner etter oppstoda. Døyr ho, får A, om han gifter seg på nytt både for tid og æva, 3 koner etter oppstoda etc. Men A kan døy før B, og gjer han det, kan B einast gifte seg oppatt for dette livet, for ho er bunden til sin avlidne mann for æva. Den nye mannen hennar må då anten vere utan kone i æva, eller gifte seg med ei kvinne både for tid og æva.[32])

Ekteskap for æva kunne verte inngådde av levande for døde. Hadde ein mann mist kona si før han ved innsegling hadde sikra seg henne for æva, så hadde den nye kona hans plikt til først å verte gift med han for æva for den avlidne, og deretter sjølv verte vigd til han for tid og æva, slik at båe kunne verte konene hans i

ævelege aldrar. Miste ei kone mannen sin før ho var vigd til han for æva, hadde hennar andre mann plikt til å vigje seg til henne for æva i den avlidne sitt namn. Då fekk den avlidne etter oppstoda både henne og dei born ho måtte få med den nye mannen sin. Denne mannen må då ekte ei kone til for tid og æva, eller så verte utan kone og avkjøme i dei ævelege bustader. Gifter ei enkje seg med ein enkjemann, og båe ynskjer å ha den avlidne som ektemake i den komande verda, må det 3 ektevigslar til med dette paret: 1. Ein vigsel som sameinar enkjemannen med den avlidne kona hans. 2. Ein vigsel som sameinar enkja med den avlidne mannen hennar. 3. Ein vigsel som gjer enkja og enkjemannen til ektefolk for tida. Døyr eit ektepar før det har sikra seg kvarandre for æva, har slektningar eller vener åt det plikt til å take mot ekteskapsinnsegling i deira stad. Kvinnene kan aldri få fullnad av herlegdom, utan å verte vigde til ein mann for tid og æva. Difor ville kvinnene, om dei hadde vyrdnad for Guds verk og gav gaum på det som fremja karakteren deira, berre gifte seg med mormonar. Det vart lova løn til dei menn som gjekk frå sine trassige og vantru koner for å praktisere polygamiet. Løna dei skulle få, var mange koner og æveleg liv.[33])

Noko av det mest usmaklege ved mormonane si lære om polygamiet, er at det seksuelle ved ekteskapet er ført over på Gud og Jesus. Gud var Jesu kjøtlege far, hevdar dei, og Jesu lekam var provet på at han hadde kjøtleg far og mor. Difor må Maria møy ha vori Guds lovlege kone etter kjøtet. Hadde alle Jesu handlingar vori skrivne ned, ville vi sikkert fått greie på at dei kvinner som det står om i Bibelen at fylgde han, var konene hans. Jesus var gift, og fekk barn etter oppstoda òg. *Det* var stadfest ved det som stod i Apokalypsen om Kristi brur og brudlaupsnattverden, og ved det som stod i Jesaja 53, 10 om at han skulle sjå avkjøme.[34])

Det må nemnast at frå børjinga av var mormonane mot polygami. Vi finn forbod mot det både i Mormonboka og i Lærdomen og Pakta si bok som inneheld mykje om truslæra og kyrkjeordninga deira. I Mormonboka heiter det at ingen mann skal ha meir enn ei kone, og at hor er synd.[35]) Og i Lærdomen og Pakta si bok står at ein mann skal ha berre ei kone, og ei kvinne skal ha berre ein mann.[36]) Det var ikkje lett til å få dette til å harmonere med læra om polygamiet, men det vart skoti på at det stod i Mormonboka, at «dersom eg vil reise meg sæde, skal eg gjeve folket mitt påbod».[37]) I pakt med dette såg mormonane den openberringa Smith sa han hadde fått i 1843 om at polygami var tillati. Dei heldt Mormonboka for å vere nøyaktigare enn Bibelen på dette punktet,

for Bibelen hadde ikkje påbod om å ha berre ei kone, noko Mormonboka forbaud strengt, dersom ikkje Gud kom med eit anna påbod gjennom presidenten deira.[38])

I Amerika slo mormonane på, at etter den amerikanske grunnlova hadde dei rett til å leve i polygami, med di ho gav alle ibuarane der lov til fri gudsdyrking i samsvar med deira religiøse synsmåtar. Når læra om polygamiet var ein mykje viktig del av religionen deira, så stridde det ikkje mot grunnlova å praktisere det, og dersom regjeringa skulle kome med lover som forbaud det, så var desse lovene mot grunnlova.[39])

Den amerikanske regjeringa såg annleis på det. Ved lov av 2. juli 1862 vart polygami forbodi under straff av 500 dollar i bot og fengsel på opptil 5 år. Men lova vart ikkje sett i verk. President *Abraham Lincoln* sa at han ville late mormonane vera i fred, dersom dei ville late han vere i fred. 22. mars 1882 tok Edmundlova oppatt dei tidlegare vedtaka mot polygamiet, og skjerpa dei. Røysteretten vart teken frå dei som hevda at det var tillati, og dei kunne ikkje ha noko embete. Ved Edmund-Tucker Act av 3. mars 1887 vart vedtaka frå 1882 skjerpa. Kvar veljar måtte skrive under ein eidsformular, der han sa frå at han ikkje levde i polygami, og at han ikkje ville vere med å fremje det. Endeleg sa den amerikanske høgsteretten i 1890 frå om, at lovene mot polygamiet var i samsvar med grunnlova, og at dei hadde rettskraft.[40])

Etter dette såg mormonane seg nøydde til å gjeve avkall på manggifte. I 1890 sende presidenten deira, *W. Woodruff*, ut eit manifest der det heitte, at når Høgsteretten hadde sagt frå at lovene som forbaud polygami, var konstitusjonelle, så ville han lyde desse lovene, og bruke sin innverknad over medlemene av mormonsamfunnet, slik at dei òg bøygde seg for lovboda.[41])

Med det var ikkje Joseph Smiths openberring om at polygami var tillati, gjort ugild. Ho var berre suspendert inntil vidare. Grunnlag for å gjeve etter på dette punktet fann mormonane i ei onnor openberring som Smith hadde fått i 1841. I den heitte det, at når Gud gav menneske påbod om ei gjerning som skulle gjerast, og dei sette alt inn på å utføre gjerninga, så kravde han henne ikkje lenger av dei, dersom fiendane deira kom over dei, og hindra dei i å utføre henne.[42]) Prinsipielt har ikkje mormonane teki avstand frå polygamiet, så nær som dei av dei som i 1852 braut ut og grunnla «The Reorganized Church of Latter-day Saints», for di dei ikkje ville godkjenne manggifte, og ikkje bøygje seg for det som Brigham Young fastsette.[43])

Det tør ha gått fram av denne førelesinga, at ut frå ev.-luth.

synspunkt kan ein ikkje anna enn take avstand frå det meste i læra åt mormonsamfunnet. Det gjeld serleg synet på Bibelen og synet på ekteskapet. Men p.d.a.s. må det òg takast med dei positive og gode sidene ved denne rørsla. Dei som slutta seg til henne, var som regel dugande i arbeidet sitt. Heimane deira var reinslege, med vakre hagar og velstelte hus, og åkrane og engene deira bar rik frukt. Når det galdt å hjelpe kvarandre, hadde dei ein offervilje som ein må bøygje seg for i vyrdnad. Banning fanst mest ikkje mellom dei, og kriminaliteten var liten. I deira omgang med andre hadde dei ein korrekt måte å te seg på. Dei gjekk opp i si gjerning med brennhug, og var tiltaksame og offerviljuge. Vin og sterk drikk var dei i mot, og tobakk brukte dei lite. Tobakken var ikkje til nytte for mennesket, sa dei. Han var ei urt mot utvortes skade og for sjukt bufe, og burde nyttast med tanke og klokskap. Dette vil ikkje seie det same som at dei var mot adiafora. Brigham Young sytte såleis for at det vart bygt eit teater i Salt Lake City, og musikk og dans var dei mykje glade i.[44])

Målet for alle mormonar var å få kome til Utah, og slå seg ned der. Lovnadsrik og lokkande steig denne staden fram for dei. Der hadde Jesus for siste gong teki til med frelsesgjerninga si. Einast der fann hjarta fred og sjela kvild. Eit råkande uttrykk for koss mormonemigrantar som drog dit kjende det, er visseleg eit vers som vart sungi av norske emigrantar ved avreisa frå Oslo. Det lydde:

«Kom Israels eldste, forenet med meg,
og oppsøke alle som ei elske svik,
at frelse til salighet de kan oppnå,
og fylte med glede til Sion hjemgå.
Til Babylon, o Babylon, vi sier farvel,
i Efraims land vil vi fryde vår sjel.»[45])

Dette fører oss inn på *amerikanismen* i mormonismen, noko som er eit serdrag ved den. Mormonboka er i grunnen ein Bibel for Amerika. Dette landet er det som er lovnadslandet. Heile det amerikanske fastlandet er Sions land. Der skal Jesus kome att for å samle og frelse det sanne Israel. Der skal det nye Jerusalem verte bygd. Mormonkyrkja har som mål å verte ei amerikansk verdskyrkje. Mormonismen er fylt av tru på Amerikas rettferd og fridom og strålande framtid. Amerika er eit heilagt land og eit utvalt land, som står over alle andre land. Der har døyparen Johannes og Kristus openberra seg. Der skal det endelege herlegdomsriket stige fram. Frå det landet skal lys og sanning spreidast over all jorda. Difor sender mormonane misjonærar til den gamle

verda, og vil helst at alle som dei omvender i andre land skal utvandre dit. Ut frå dette er det lett å forstå at dei fraktar filmar av fotokopierte kyrkjebøker til Amerika. Riksarkivet må vere der den åndelege verdshovudstaden er. I den sterke amerikanisme i mormonismen tør det vel òg liggje at den skal avbøte det amerikanske mindreverdskompleks, at tradisjonane der rekk berre nokre hundreår attover. Her set mormonane inn med at desse tradisjonane rekk såmen langt nok attover, for dei rekk jamvel til den mislykka byggjinga av Babels tårn.[46])

Det bør føyast til at ein ikkje i alt må døme om mormonismen av i dag ut frå det som *har* vori. Det er ikkje vanskeleg å påvise mørke sider i denne rørsle si soge, men det er det såmen heller ikkje i soga åt dei aller fleste kyrkjesamfunn. For vår del kan vi m. a. tenkje på åtferda mot Hans Nielsen Hauge og på framferda mot mange dissentarar i førre hundreåret.[47]) Slikt får ein tru vi har vaksi frå, og når det gjeld utvekstar i mormonismen, som t. d. blodforsoning og danittarverksemd, er dette sikkert noko som mormonane ikkje lenger praktiserar. Det må òg nemnast at mormonane avgjort har nekta at desse ting nokon gong har vori praktiserte innan kyrkja deira. Men etter det som ligg føre, tykkjest det gå fram at dei har vori det.[48])

Det ligg utanfor emnet for denne prøveførelesinga å greie ut om mormonismen i vårt land. Men lat meg likevel ta med eit punkt som har vori aktuelt frå mormonane kom hit til landet i 1850-åra. Det gjeld om dei bør kome inn under dissentarlova eller ikkje. Om det spørsmålet gav professor, dr. theol. *Andr. Seierstad* i 1954 ei hoggande god fråsegn, som eg er heilt samd i. Han seier der m. a.: «Det kan ikkje vere tvil om at den religion som er representert av Jesu Kristi Kirke av Siste Dagers Hellige fell utanom kristendomen, just avdi openberringskjeldene for ein stor del er andre enn dei kristendomen øyser av. Dette var også hovudargumentet som førde til at det vart fastslått at mormonane ikkje kunne koma inn under dissentarlova av 1845, slik som det vart ved Resol. 25. januar 1853 og Høgsterettsdom 4. november 1853. Det er også viktigaste grunnen til at seinare søknader frå Utah-mormonarane og i dette hundreåret frå dei reorganiserte ikkje har ført fram.

Ei anna sak er det om ikkje det standpunkt som Det teologiske fakultet og bispane i Kristiansand, Trondheim og Tromsø tok i 1852 ville vera det rette reint religionspolitisk sett. Dei medgav at mormonarane ikkje kunne reknast for kristne, men at dissentarlova var så romsam at også mormonane burde kunna koma

med der, all den stund at kvekarane fekk nyta godt av den lova, endå dei hadde ei openberringskjelde ved sida av bibelen som ikkje eingong var skriftleg fiksert, det indre ljoset, og endå dei vraka det vanlege vilkåret for å reknast som kristen, dåpen.

I dag skulle det vera endå mindre grunn til å nekta mormonane retten til å skipa ordna kyrkjelydar, då dissentarlovgjevinga av i dag også gjev rom for unitarar og for dei som held den mosaiske tru. Prinsippet med å setja dei kristne i ei serstode gjennom denne lov er for lenge sidan brote.

Religionspolitisk ville det truleg vera rettast at alle religionar, også dei reint heidenske, fekk kultusfridom innan grensene for moral og sømd.

Nå kunne ein seia at mormonar-moralen just krev at ein ikkje kan gjeva eit slikt samfunn godkjenning, jfr. polygamiet. Ein må medgjeva at Utah-mormonarane framleis har det syn at polygamiet er legitimt, religiøst sett. Talmage's dogmatikk, utgåva 1933, s. 367 og 465, lærer at polygamiet vart instituera og praktisera etter guddomleg openberring og påbod. Men då Sambandsstatane frå 1862 gjorde denne praksis ulovleg og høgsterett avgjorde at antipolygamilova var konstitusjonell, kunngjorde (mormon)kyrkja at ho ville slutta å praktisera polygami, og sa med det same i frå at ho la ansvaret for dette på den nasjonale regjering. — Det var såleis ikkje med hennar gode vilje at denne kyrkja bøygde seg for makta. Ingen kan då vera viss på at det ikkje i løynd vert prøva på å bryta lova.

Men det har ikkje gjennom mormonismens hundreårige soge i Noreg lukkast å peika på eit einaste tilfelle av polygami her i landet, aller minst i seinare tider. På berre mistanke bør ein ikkje straffa menneske eller hindra dei i å nytta sine normale menneskerettar. Når nokon i *gjerning* gjer lovbrot, er tida inne til å straffa den som har gjort gjerninga.

Det står for meg som kyrkja har den største interesse av at toleranse råder i staten. Når kyrkja i gjerning syner at ho ynskjer at staten viser respekt for all religiøs overtyding og gjerne vil at alle samfunn, små eller store, skal få så gode kår som råd, då fyrst kan folkekyrkja venta at det og vert synt vyrdnad for hennar autonomi i indre saker. Er kyrkjemannen tolerant når det gjeld borgarane i staten, så har han moralsk rett til å krevja tvangsbanda fjerna frå kyrkja og. Dersom vi ikkje ynskjer at staten skal ha jus in sacra når det gjeld folkekyrkja, er vi mest konsekvente når vi heller ikkje ynskjer at staten skal ha meir enn jus circa sacra i dei små samfunn heller.»[49])

NOTER

1) Kirke-Leksikon for Norden, Kbh. 1911, III, s. 287, Eduard Meyer: Ursprung und Geschichte der Mormonen, Halle 1912, s. 14—15, Joseph Smith og James Talmage: Den kostelige Perle, Kbh. 1909, s. 81—82, Andreas Mortensen: Fra mit Besøg blandt Mormonerne, Kra. 1887, s. 11, Skilling-Magazin, Chra. 1851, s. 343.
2) Smith og Talmage: Den Kostelige Perle, s. 83—86, 88—89, 93, 95—97, Kirke-Leksikon f. N., III, s. 287—288, Michael Neiiendam: Frikirker og Sekter, Kbh. 1948, s. 261—263, Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 19.
3) Joseph Smith: Mormons Bog, Kbh. 1851, Einar Molland: Konfesjonskunnskap, Oslo 1953, s. 282, Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 43.
4) Smith: Mormons Bog, Kbh. 1851, C. H. Jensenius: Mormonernes Lære og de Kristnes Tro, Kra. 1856, 2. oppl., s. 42—43.
5) Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 10, 44, S. B. Hersleb Walnum: Et Advarsels-Ord imod Mormonerne, Bergen 1865, s. 6, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 79—80.
6) James E. Talmage: Trosartiklerne, Utah 1933, s. 441—442.
7) Mormons Bog, dei 2 første sidene etter føreordet, Molland: Konfesjonskunnskap, s. 282.
8) Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 19—20.
9) Smith og Talmage: Den kostelige Perle, s. 98—100.
10) Andrew Jenson: History of the Scandinavian Mission, Utah 1927, s. 1. Neiiendam: Frikirker og Sekter, s. 263, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 21.
11) Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 103, Mortensen: Fra mit Besøg etc. s. 30, 32—33, Neiiendam: Frikirker og Sekter, s. 263.
12) Kirke-Leksikon f. N., III, s. 289, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 21, 34—38.
13) Kirke-Leksikon f. N., III, s. 289, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 38—41.
14) Orson Pratt: Det celestiale Ægteskab, Kbh., 2. utg., s. 31—40, Skilling-Magazin, Chra. 1851, s. 347, Kirke-Leksikon f. N., III, s. 289, Mortensen: Fra mit Besøg etc. s. 41—44.
15) Neiiendam: Frikirker og Sekter, s. 265—266, Kirke-Leksikon f. N., III, s. 289, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 56—57.
16) Joseph Smith: Lærdommens og Pagtens Bog, Kbh. 1856, s. 8—9, 12—16, Skandinaviens Stjerne, nr. 1, 1851, Neiiendam: Frikirker og Sekter, s. 269—270, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 124—127, 238.
17) Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 239.
18) Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 121—122, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 189—192.
19) Orson Pratt: Evangeliets sande Grundsætninger, Kbh. 1865, s. 18, Smith: Lærdommens og Pagtens Bog, s. 3.
20) Kirke-Leksikon f. N., III, s. 290, Jensenius: Mormonernes Lære etc., s. 1, Walnum: Et Advarsels-Ord etc., s. 9.
21) Talmage: Trosartiklerne, s. 222.
22) Pratt: Evangeliets sande Grundsætninger, s. 33, Smith: Lærdommens og Pagtens Bog, s. 5.
23) Pratt: Evangeliets sande Grundsætninger, s. 31, 72—73.
24) Ibid. s. 16, 18.
25) Lys over Norge, Oslo 1940, s. 178, Jensenius: Mormonernes Lære etc., s. 2 flg.
26) Talmage: Trosartiklerne, s. 11.
27) Pratt: Evangeliets sande Grundsætninger, s. 51, Smith: Lærdommens og Pagtens Bog, s. 10—11.
28) Pratt: Det celestiale Ægteskab, s. 166—169, Smith: Lærdommens og Pagtens Bog, s. 276, 295—301.
29) Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 213—214, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 132—134.
30) Pratt: Det celestiale Ægteskab, s. 31—40, 44, 105—107, Orson Spencer: Den patriarkalske Orden eller Fleerkoneri, Kbh. 1854, s. 1—2, 6.
31) Pratt: Det celestiale Ægteskab, s. 157—159, Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 108—109.
32) Pratt: Det celestiale Ægteskab, s. 78—79.
33) Ibid. s. 165—166, 170—171, Spencer: Den patriarkalske Orden, s. 18.
34) Pratt: Det celestiale Ægteskab, s. 188, 190 flg., Spencer: Den patriarkalske Orden, s. 15, 16—18.
35) Mormons Bog, s. 120.
36) Smith: Lærdommens og Pagtens Bog, s. 311.
37) Mormons Bog, s. 120.
38) Pratt: Det celestiale Ægteskab, s. 60.

39) Ibid. s. 8.
40) Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 254, 256, 265—269.
41) Talmage: Trosartiklerne, s. 465.
42) Lærdommens og Pagtens Bog, s. 277—278.
43) Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 187.
44) Ibid. s. 223—224, Smith: Lærdommens og Pagtens Bog, s. 205—206.
45) Mortensen: Fra mit Besøg etc., s. 141.
46) B. H. Roberts: Messias annet komme og tildragelser før dette skjer, Oslo (kva år det er trykt, står ikkje), s, 12—15, Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 41, 93—94, Pratt: Evangeliets sande Grundsætninger, s. 133.
47) A. Chr. Bang: Hans Nielsen Hauge og hans Samtid, Tredie Oplag, Kra. og Kbh. 1910, Knut Rygnestad: Dissentarspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891, Oslo 1955.
48) Meyer: Ursprung und Geschichte etc., s. 215—218, 122—123.
49) Tatt med etter løyve av professor Andr. Seierstad, Jfr. Rygnestad: Dissentarspørsmålet i Noreg etc., s. 345 flg.

DET NYFUNNE THOMAS-EVANGELIUM

Under den sensasjonelle overskrift «Nye Jesusord?» gjengir pastor P. H. Jørgensen i Kristeligt Dagblad 25. juli hovedinnholdet av en gjesteforelesning som professor *Oscar Cullmann* nylig har holdt i Tübingen om det merkelige håndskriftfunn som kort etter siste verdenskrig ble gjort i Nag Hamadi i Øvreægypten. Funnet besto av 13 store codices på ca. 1000 sider tilsammen med 48 fortrinnsvis tidligere ukjente skrifter som åpenbart har utgjort en gnostisk kristensekts bibliotek. Det for oss viktigste skrift innenfor samlingen er det som bærer titelen *Thomas' evangelium.* Professor *Qvispel,* Utrecht, som forbereder en utgave av det, har skrevet om det i tidsskriftet «Universitas» april dette år en artikkel som P. H. Jørgensen har sammenholdt med Cullmanns forelesning.

Evangeliet er tydeligvis først skrevet i første halvdel av 2. århundre. Det er intet evangelieskrift i vanlig forstand, det inneholder bare *ord* av Jesus i likhet med de 1897 og 1903 i Oxyrrynchus funne Logia Jesu. Det viser seg nu at «Thomas-evangeliet» i virkeligheten utfyller de hull som dette eldre funn etterlot, idet ca. halvdelen av setningene manglet i dette.

Professor Qvispel mener at to kilder ligger til grunn for dette apokryfe evangelium. Alle de steder som åpenbart er helt gnostisk preget, synes å ha sin kilde i det såkalte Ægypterevangelium. Dette skriver seg fra kretser som var enkratitter, holdt seg fra vin og kvinner og øvde sterk tukt mot legemet. Og vi finner da også faktisk et meget sterkt asketisk preg i denne del av Thomas-evangeliet. Her kan der på ingen måte være tale om originale, autentiske Jesusord. Derimot er de Herreord som danner midtpartiet i evangeliet av samme type som dem vi møter hos Matteus, Markus og Lukas uten at de dog kan ha våre evangelier som kilde. Her kommer Hebreerevangeliet i betraktning som kilde. Hittil er riktig-

nok bare fragmenter av dette kjent. Men nu synes man ifølge Cullmann å kunne danne seg et klarere billede av det ved hjelp av Thomas-evangeliet. Interessant er også den iakttagelse at Thomas-evangeliet i mer enn 50 tilfelle stemmer overens med den av cod. D representerte vestlige tekst som jo både i Lukas og i Acta ofte avviker fra den tradisjonelle, og til dels kan ha bevart det opprinnelige.

Nok er, det nyfunne Thomas-evangelium stiller forskningen overfor nye oppgaver, men først når dets tekst er offentliggjort, vil diskusjonen om dets betydning ha en fast grunn å bygge på.

LITTERATUR

Anders Pontoppidan Thyssen: «Den Nygrundtvigske Bevægelse.» (Det danske Forlag. 495 sider.)

Allerede inden Grundtvigs død var det tydeligt, at hans tilhængere var på vej til en deling, i en konservativ højrefløj og en «frisindet» venstrefløj. Denne sidste benævnes i den foreliggende bog «den nygrundtvigske bevægelse».

Forfatteren daterer bruddet til 1870 og tilføjer, at freden aldrig genoprettedes. Den egentlige kamp stod på i årene 1870—87, og det er dette tidsrum, skildringen beskjæftiger sig med. Det er, som man vil vide, et i det hele taget bevæget tidsrum, som grundtvigianerne tog stærkt del i og for en del kom til at præge, ikke alene i kirkelig og teologisk henseende, men i politisk, social, ja i almen kulturel.

Forfatterens styrke er tydeligt nok at referere. Der ligger et grundigt studium bag bogen, et studium, som ikke alene omfatter biografier, tidsskriftartikler og almindelige beskrivelser, men navnlig en omfattende brug af private arkiver, hvor han har haft held til at drage meget utrykt materiale for dagen. Materialet er grundigt behandlet, og man mærker, at forfatteren magter sit stof, selv om bogen ved sin store bredde, mange og lange citater og manglende overskuelighed måske vil skræmme nogle læsere.

Man forstår, at forf. har haft lyst til at give sig i kast med denne periode i dansk historie. Her i Danmark er det jo især professor Lindhardt, der har henledt nutidens opmærksomhed på dette tidsrum ved sine bøger om vækkelsernes historie og sin biografi af Morten Pontoppidan. Også Poul Engbergs og Roar Skovmands bøger om den danske folkehøjskole har virket inspirerende. Men man må vist nok sige, at det, som har givet stødet til nutidens selvbesindelse på arven fra Grundtvig stammer fra afdøde Anders Nørgaards bøger om «Grundtvigianismen» i trediverne.

Bogen er delt i tre hovedafsnit, af hvilke det første beskæftiger sig med 70erne og samler sig om den Rasmus Nielsenske filosofis

betydning for den grundtvigske teologi, Bjørstjerne Bjørnsons indflydelse på ungdommen og hans senere brud med grundtvigianismen, samt de politiske bevægelser i tiden.

I et mindre mellemafsnit præsenterer forf. os for den såkaldte «borupske kreds», bogens hovedpersoner, en forening af unge fremskridtivrige grundtvigianere, som dannede en forening i 1874 på initiativ af Johan Borup. Fem af medlemmerne var Borups skolekammerater fra Odense: Sofus Balslev, Uffe Birkedal, Frederik Rønning, Vilhelm Hansen og Niels Kr. Munkebo. To var fra Randers, nemlig brødrene Karl og Alfred Povlsen.

Det tredje afsnit behandler tiden 1880—87 med dens kamp for kirkelig og politisk frihed, imod «bibeltrældom», nygrundtvigianernes stilling under provisoriekampen og deltagelse i sosiale spørgsmål.

Der er næppe tvivl om, at denne bog vil blive læst, ikke blot af kirkelige læsere, men af politisk interesserede. Stoffet er fængslende nok og fremstillingen i det hele god og let læselig.

Men spørger man, hvad bogens idé er, lades man i stikken. Ud over skildringen finder man kun en lille slutning på et par sider. Forf. fælder ingen dom, trækker ikke linjerne op. Spørger man om Nygrundtvigianismens forhold til Grundtvigs egne tanker eller plads i historien, får man ingen klar besked.

Bogen er en disputats, og dens betydning beror især på, at den henleder opmærksomheden på en interessant periode i Danmarks kirkehistorie. *Jordt Jørgensen.*

Berndt Gustavsson, Svensk kyrkogeografi. Med samfundsbeskrivning. Lund, Gleerups förlag, 1957. 195 s.

Det studiefaget som kan kallast kyrkjeleg demografi eller kyrkjegeografi, er relativt nytt på luthersk område. Men det fortener å bli meir dyrka; for dette studium kastar kyrkjehistorisk lys over mange lokale åndsfenomen, og er dessutan til stor praktisk nytte når det gjeld å læra eit lands mangfaldige religiøse liv å kjenna.

Berndt Gustafsson har tidlegare gjeve ut fleire studier som kan reknast som førearbeid til ein svensk kyrkjedemografi: Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880, Stockholm 1950, og Gravöppningsringningen i Sverige, Lund 1950 o. fl. Som ei mogen frukt av tidlegare granskingar kjem no dette totaloversyn over innankyrkjelege og frikyrkjelege rørsler i Sverige, slik som dei er spreidde og fordelte på dei ulike landskap og kjøpstader. Gjennom tekstskildringar, tabellar og kart får ein orientering om den kyrkjelege aktivitet av ulike slag i dei 13 svenske bispedøme eller stift,

og vidare om utbreidinga av slike rørsler som schartauanismen og Kyrkliga förbundet, læstadianismen, Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, Bibeltrogna vänner, Nordöstringarna, Svenska Missionsförbundet, Svenska alliansmissionen, pingstrørelsen, Helgelseförbundet, ymse baptistsamfunn, Metodistkyrkan osb. Boka inneheld også ein freistnad på ei etnografisk og kulturhistorisk-sosiologisk orientering om bakgrunnen for dei kyrkjelege og religiøse lokalfenomen. Det er klårt at dette arbeid berre kan få karakteren av ein skisse i ei så lita bok, men opplegget er insiterande. Når det gjeld inndelinga av innhaldet så undrar det ein at Fosterlandsstiftelsen, Bibeltrogna vännerna og læstadianismen ikkje er ført opp under *Svenska kyrkan,* slik som schartauanismen og dei høgkyrkjelege rørslene er, men i ein bolk for seg, som om desse rørslene ikkje skulle høyra med til Svenska kyrkan.

Gustafssons Kyrkogeografi inneheld konfesjons-statistikk og ei rad tilvisingar til litteratur, også til arbeid av vanleg kulturhistorisk interesse. Vidare lister over dei mest kjende religiøse blad og songbøker. Hans bok må vera ei sers nyttig oppslagsbok for kyrkjeleg interesserte i Sverige. Også for norske er boka lærerik. og kanskje kunne ho animera ein habil nordmann til å skriva ei liknande bok om norsk religiøst liv i bygd og by.

Andr. Seierstad.

Gerhard Heintze: Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 10. R. Band XI. Chr. Kaiser Verlag, München. 1958. 291 s.

Luthers prekener interesserer i stigende grad forskningen. Lenge visste man ikke riktig hva man skulle gjøre med det meget store antall prekener som finnes — dessverre uten den aller beste systematiske ordning — i Weimarutgaven. En tid sto tekstkritiske overveielser i forgrunnen, det ble påvist at de forskjellige prekenreferater som finnes i WA var av vekslende verdi som kilder betraktet, idet noen av referentene hadde interpolert melanchtonsk teologi her o gder. I den senere tid har flere forskere behandlet preknene under forskjellige synsvinkler. G. Ebeling har levert verdifulle undersøkelser om Luthers hermenevtikk, von Loewenich har skrevet om Luther som utlegger av synoptikerne, og Henrik Ivarsson har sammenlignet Luthers tanker om prekenen med pietismens.

I den foreliggende avhandling er det likeledes Luthers prekener som blir undersøkt. Kildematerialet er både de prekener Luther selv har besørget i trykken (i første rekke Wartburgpostillen) og

de mange prekenreferater av menn som Stephan Roth, Cruciger, Veit Dietrich og Georg Rörer; den sistnevnte ansees for å være uten sammenligning den mest pålitelige av dem alle.

Problemet i Heintzes bok er uttrykt i titelen: Luthers preken om lov og evangelium. Hva Luther rent læremessig har dosert om forholdet mellom loven og evangeliet er mange ganger drøftet. Selv om atskillige problemer ennå står åpne for diskusjon, er likevel hovedsaken her på det rene. Luther skjelner mellom lov og evangelium, og anser distinksjonen mellom dem for å være teologiens viktigste stykke. Men hvordan *prekte* han, svarte hans praktiske forkynnelse fra prekestolen til hans teoretiske grunnsyn? Lar Luther i sine prekener loven og evangeliet ha hver sin «tid», bruke loven som en torden fra Sinai til dom og fordervelse og sønderknuselse, og er evangeliet utelukkende tilsagnet om syndenes forlatelse, uten noen momenter av bud eller formaning? — Dette er problemet i den foreliggende bok.

Spørsmålet er utvilsomt betydningsfullt, og det reises i en situasjon hvor forholdet mellom lov og evangelium stadig er et teologisk emne av den høyeste aktualitet. Barths tese om at evangeliet rett og slett kommer før loven, og at begge ords «fred» i det ene Guds ord er større enn motsetningen mellom dem, er blitt møtt med energiske protester fra menn som Elert og Sommerlath.

Heintze behandler først de prinsipielle ytringer hos Luther om forkynnelsen av lov og evangelium. I tiden frem til 1522 er programmet grammet «nihil nisi Christus praedicandus». Synden skal avsløres i og med at Guds nåde forkynnes. Det er i denne tid mindre tale om loven. I forordet til Wartburgpostillen skjelnes det mellom Kristus som gave og som eksempel. Det er ikke slik å forstå at Kristus som eksempel skal forkynnes først, og at forkynnelsen av Kristus som gave skal komme etterpå, når samvittigheten er blitt vakt til syndserkjennelse. Snarere tvert om: Hovedsaken er, sier Luther, at du skal ta imot Kristus som gave *før* du gjør ham til ditt eksempel. Først av alt må du ta imot ham som en gave med alt han er og har.

Etter 1522 finnes hovedregelen «nihil nisi Christus praedicandus» fremdeles hele tiden. Men nå spiller kravet om at loven skal forfynnes «før» og ved siden av evangeliet, en langt større rolle. Og særlig i antinomerdisputasjonene av 1539 trer dette krav skarpt frem. Sammenligner man ytringene om prekenens oppgave i Operationes og i Wartburgpostillen med de ytringer man finner i antinomerdisputasjonene, kan man ikke komme forbi at en betraktelig forskjell er til stede.

— I neste hovedavsnitt undersøkes Luthers preken om dekalogen. Forfatteren legger sterk vekt på at Luther gjennomgående oppfatter ordene «Jeg er Herren din Gud» som en del av det 1. bud; og disse ord er evangelium. I de prinsipielle ytringer om dekalogen finner vi en spenning mellom to synspunkter. På den ene siden skal dekalogen rykkes inn i den aller inderligste forbindelse med evangeliet. I Luthers egen praktiske forkynnelse blir det 1. bud tolket ut fra evangeliet. Det må innrømmes at denne tolkning ikke uten videre harmonerer med den prinsipielle skjelning mellom lov og evangelium.

Det følgende avsnitt om bergprekenen og kjærlighetsbudet er av meget stor interesse. Å gå inn på de mange betydningsfulle spørsmål kan det her ikke være tale om. Det skal bare være nevnt at avhandlingen til en viss grad virker som en rehabilitering av tanken om en tertius usus legis. Som bekjent har Elert, og mange med ham, villet bannlyse enhver tale om en lovens tredje bruk. Tidligere har Joest i betydelig grad rehabilitert tertius usus-synspunktet. Hentzes undersøkelser går i samme retning som hans. Luthers preken over bergprekenen er ikke lovens anklage og dom, ikke idealets bevisste tilspissning med sikte på synderens fortvilelse over seg selv, men «Jüngerermahnung». «Ex hoc evangelio discendum, das Christus seine Christen wil so leren, puando credunt et sunt baptisati — — das sie dencken und recht leben und nicht falsch —.»

Hvordan har så Luther preket om Kristi lidelse? På dette punkt møtes jo loven og evangeliet på en eiendommelig måte. Hos Luther tjener forkynnelsen om Kristi lidelse og død til å vekke syndserkjennelse. Det er ikke slik at loven forkynnes først, og så følger evangeliet, ordet om Kristi lidelse og død.

— Boken er i høy grad egnet til å vekke interesse for det viktige prekenproblem som heter lov og evangelium, rett sett det viktigste av alle. Den behandler en fylde av spørsmål, som her bare så vidt er antydet. Dens styrke er ikke minst den omhyggelige plasering av Luthersitatene i deres egen tekstsammenheng. Altfor ofte ble løsrevne Lutherord brukt som dicta probantia. Heintze er gått klar av denne avvei. I denne sammenheng må også nevnes hans klare erkjennelse av den betydning skriftgrunnlaget alltid har hos Luther. Dennes ytringer er ofte rent eksegetiske bemerkninger til en eller annen bibeltekst. Sammenhengen mellom tankerekkene er hos Luther ikke den som gis i og ved et logisk system, men bare den som er gitt derved at bibelordene er hentet fra den ene og samme hellige Skrift. For Luther er skrifttroskap mer avgjørende enn den

ubøyelige systematiske konsekvens. Hva en slik grunnholdning betyr for forståelsen av Luthers prekener, er hos Heintze utarbeidet med stor klarhet.

Boken virker som en korrigering av et visst gnesioluthersk anliggende. Utvilsomt bør vi alle høre på den. Skjematisme er alltid farlig, og vi får tåle å høre at den tradisjonelle lutherske skjelning mellom lov og evangelium legger skjematismens fare særlig nær.

Det spørsmål undertegnede kunne ha lyst til å rette til Heintze gjelder definisjonen av *loven*. Hva er loven? Konkordieformelen siterer i Sol. decl. V er ord av Luther som sier at alt som preker Guds vrede og forferder samvittigheten, er loven; således er også ordet om Kristi kors *lov*, så lenge det forferder samvittighetene. (WA 22, 87. 3; i jubileumsutgaven av Bekj.skr. [1930 og 1952], eiendommelig nok bare henvisning til Erl. utg.) Dette synspunkt har forfatteren etter min mening ikke arbeidet tilstrekkelig inngående med. Han nevner i en annen forbindelse dette sted fra CF (s. 147, cf. s. 44 n. 13), og gjør skarpsindige og sikkert riktige bemerkninger om stedets tvilsomme kilde-verdi (Crucigers sommerpostille. I Rörers avskrift av samme preken savnes avsnittet.) Men mon ikke synspunktet like fullt er Luthersk nok? Det er utvilsomt, og mon ikke dette forhold må spille en betydelig rolle for konklusjonen av undersøkelsen. Hvis nemlig også ordet om Kristi li- og død er *lov*, nemlig så lenge dette ord forferder samvittighetene, så vil man ikke så reservasjonsløst kunne si at i pasjonspreknene er ikke loven, men betraktningen av Kristi lidelse middel til å vekke syndserkjennelse (s. 230).

Bokens systematiske oppbygning gjør den klar og lettlest til tross for det veldige stoff. — En savner i ganske høy grad en navneliste.

Carl Fr. Wisløff.